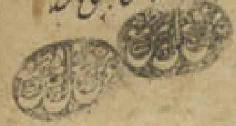


مرسله محمد

کتاب

در اصفهان ابتیاع شد



شرح تجرید بخط ملا ... ارکان

علیه حضرت اعلم ...



من متملکات
العبد الراجی
حاجی محمد رشید شاهعلی
الاردستانی



بسم الله الرحمن الرحيم رب اعني نقدسته بعونك العظيم الحمد لله المتوحد بوجوب
الوجود ودوام البقاء المتفرد باستحقاق التعبد وامتناع الفناء المنزه عن التاليف والتركيب
والاجزاء المقدس عن مناسبة الاشباه ومشاكلة الاشياء العزيز الذي عجز عن
ادراك ذاته عقول العقلاء وتحيرت في بيداء الوهيته اوهام العلماء العليم الذي لا يعزب عنه
دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء القدير الذي خلق الارض والسموات
العلى الحكيم الذي دبر الامور بتقديره الذي هو تالي سابق القضاء الجواد الذي
انعم على البرايا نعما لا تعد ولا تحصى الغفور الذي يعفو عن السيئات ويغفر ما دون الشرك
لمن يشاء والصلوة على من اصطفاهم الله لتكميل الخلائق من الرسل والانبياء خصوصا على خاتم البشر
وسيد الاصفياء محمد الذي بعثه الى كافة البرايا ووعده مقام الشفاعة يوم الوقوف للجزاء
وعلى آله واصحابه اعلام الحق وانجم الهدى ما احمر نجم في الغبراء وطلع نجم في الخضراء اما بعد
فان اضعف عباد الله واحوجهم الى غفرانه محمود بن ابي القسم بن احمد الاصفهاني احسن الله
عاقبته يقول لما كان اعلى ما يسمو اليه اعناق الهمم واغلى ما ينافس فيه ابناء الامم تكميل
النفس بالعلوم التي من اصنافها ثمرات العقول تجتنى ومن اقسامها ذخاير العقبى تقتنى وصبح
السعادة من مشارقها طالع ودوح السيادة من مناهجها ساطع من تحلى بها فقد فاز بالقدح ح
المعلى ونال الحظ الاوفر من اللذة العظمى فكان اعلاها فايدة واعمها عايدة واشرفها موضوعا
واجلها منقبة علوم الشريعة التي هي وسيلة السعداء الى مقارنة الملأ الاعلى وجنة الخلد وملك
لا يبلى من تمسك بها فقد اهتدى ومن اعرض عنها تحير يوم القيمة اعمى وكان اشرفها موضوعا
وانفعها اصولا وفروعا واقومها محجة واوضحها حجة هو علم اصول الدين الذي يبتنى عليه
قواعدها وينجلي به مقاصدها لانه الكاشف عن استار الالوهية المطلع على اسرار الربوبية
الفارق بين من اختاره الله تعالى لرسالته واجتبى وبين من ادعى زورا وتبنى المميز
بين المطيعين من اهل المغفرة والرضوان والعاصين من اهل الضلالة والطغيان وقد

صنف

صنف فيه مصنفات شريفة ومختصرات لطيفة من جملتها المختصر الموسوم بالتجريد المنسوب
الى المولى الامام المحقق العلامة النحرير المدقق الحبر الفاخر البحر الزاخر مكمل علوم الاولين
والآخرين افضل المتقدمين والمتأخرين سلطان الحكماء المتألهين نصير الملة والحق والدين
مطاع الملوك والسلاطين محمد الطوسي كساه الله تعالى جلابيب رضوانه واسكنه اعلى غرف
جنانه وهو صغير الحجم غزير العلم يحتوي من الدقائق الاصولية على اسناها وينطوي من الحقائق
العالية على اعلاها مشتمل على بدائع شريفة وغرائب لطيفة لكن لغاية الايجاز نازل منزلة الالغاز
لا ينكشف لكل احد مغزاه ولا يدرك بغير التأمل معناه فاشار الى من طاعته فرض يجب
على اداؤه ومتابعته قرض يلزمني قضاؤه بان اشرح له شرحا يبرز جلابيب ابكار
معانيه للطالبين ويجلو محاسن غرائبه للخاطبين واحرر معاقده واقرر قواعده وابين
مقاصده واجدد فرائده وانبه على ما اورد عليه من الاعتراضات واشير الى اجوبة
ما يرد عليه من الشبهات خصوصا على مباحث الامامة فانه قد عدل فيها عن سنن الاستقامة
فامتثلت امره وشرعت في الكتاب مع قلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة فشرحته
شرحا لا يؤدي الى الاطناب الممل ولا ينتهي الى الاختصار المخل وسعيت في حل الفاظه وتيسير
معانيه وتقرير مبانيه وتحقيق مبانيه وتعرضت لما ورد عليه من الاعتراضات مجتنبا عن
ارتكاب التعسفات وسميته بتسديد القواعد في شرح تجريد العقائد والمأمول ممن نظر فيه
ان يستر هفواتي عند العثار على خطيئاتي وشرعت في شرح الكتاب مستعينا بلطف الله الوهاب
متن بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد
انبيائه وعلى اكرم احبائه فاني مجيب الى من سألني تحرير مسائل الكلام وترتيبها على
ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه
وقوي اعتقادي عليه والله اسأل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته
بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد شرح لما كان علم الكلام باحثا عن امور يعلم
منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك
يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان على اثبات الصانع جل ذكره وصفاته وهو يتوقف

على المحدث الذي هو الجوهر والعرض وبجميع ذلك تتوقف على الامور العامة التي تشتمله
على بيان مباديها لا جرم رتبه على ستة مقاصد المقصد الاولى في الامور العامة الثاني في الجوهر
والعرض الثالث في اثبات الصانع وصفاته الرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد
والمقدم في تقسيم الموجودات على مذهب الطوائف قال المتكلمون الموجود ينقسم الى ما لا اول لوجوده
وهو القديم والى ما له اول وهو المحدث والقديم هو الله سبحانه وتعالى وصفاته الثمانية عند الاشاعرة
وهي القدرة والعلم والحيوة والارادة والسمع والبصر والكلام ومذهب قدماء المعتزلة
ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة فيكون عندهم القديم هو الله سبحانه وتعالى فقط والمحدث
اما متحيز وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض اولا هذا ولا ذاك وقد استحاله اكثر المتكلمين ولانه لو ثبت
لشاركه البارى تعالى فيه وقد خالفه في غيره فيلزم التركيب ورد بان الاشتراك في السلب لا يقتضي التركيب
~~والمتحيز ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط والا فان قبل في جهتين فقط فهو السطح والا فهو الجسم~~
عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط والا فان قبل في جهتين فقط فهو السطح
والا فهو الجسم هو ما اطلق كالملك والجن والهواء او كيف كالماء والارض والعرض ان لم يكن المتحيز فهو
الكون وهو الحصول في الحيز فان كان عقيب العدم فحدوث الوجود والعدم وذكر منه الجانا في
الاولى في تحديدهما وفي تحديدهما او تحديد المتكلمين الموجود بالثابت العين والمعدوم بالمنفي
العين وتحديد الحكماء الموجود بانه الذي يمكن ان يخبر عنه والمعدوم بنقيضه وهو ما لا يمكن ان
يخبر عنه وغيرهما مثل قولهم الموجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل يشتمل على دور ظاهر وهو الدور بمرتبة
واحدة اذ كل من المعرفات الثلثة للموجود يعرف بالموجود وكذلك كل من المعرفات الثلثة للمعدوم حقيقة
ما وضع يعرف بالمعدوم فلا يكون هذه الحدود تعريفات بحسب الحقيقة وهو ان يكون حسبه ما وضع اللفظ بازائه
مجهولا من حيث هو فيعرف بها والا لكانت باطلة ضرورة اشتمالها على الدور وقد عرفت ذلك في
المنطق بل المراد بهذه التعريفات تعريف اللفظ وهو ان يكون ما وضع اللفظ بازائه معلوما من حيث
هو هو مجهولا من حيث انه مدلول اللفظ فيتوقف ذلك الشيء من هذه الجهة من حيث هو مدلول اللفظ او
عرف انه مدلول له والتعريف على هذا الوجه ليس بدور لان الشيء من حيث هو مدلول اللفظ

عرف كونه مدلولا له لا يتوقف تعريفه على الشيء من حيث هو مدلول اللفظ بل يعرف كونه مدلولا او يقال
معرفته من هذا الوجه من الامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ او الشيء المعلوم بالبديهة يجوز ان يكون
مجهولا من جهة انه مدلول للفظ فيعرف بلفظ او اشهر واظهر منه وانما يكون المراد بهذه التعريفات للموجود و
المعدوم التعريف بحسب اللفظ اولا ان الاعرف من الوجود فيمتنع تعريفه بحسب الحقيقة لامتناع تعريف الشيء بنفسه وبما
يساويه في المعرفة وما لا خفى في الامتناع تعريفه بحسب اللفظ لجواز ان يكون الوجه من حيث هو مدلول اللفظ مجهولا
فان كان اعرف فمن غيره من حيث هو هو معروف بالاعتبار الاول في الوجود لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة لانه
بديهي التصور والبديهي يمتنع تعريفه لامتناع تحصيل الحاصل واعلم ان البديهيات يمكن تعريفها بحسب اللفظ
ويمتنع تعريفها بحسب الحقيقة والكسبيات يمكن تعريفها بهما والالفاظ المترادفة تصلح للتعريف بحسب اللفظ ان
كانت اشهر ولا تصلح للتعريف بحسب الحقيقة وقوله المص وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين
سنذكر ان الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما وان الوجود والعدم فيعرفان
بثبوت العين ونفي العين ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم في المعرفة
والجهالة عند من عرف معنى صيغة المفعول كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكر والاعلى بطلان
تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين فلذلك ثم نبه ما شرح ذلك اعتمد في محل تعريف
الوجود والعدم بتعريف الموجود والمعدوم افاده لهذا المعنى منه وفي الاستدلال بتوقف
التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه او ابطال الرسم بكل
منها شرح لقول الامام في المحصل على بداهة التصور الوجود بوجوه ثلثة واسند المص الى اثنين منها
وحكم ببطلانه فقوله والاستدلال مبتدأ وباطل خبره الوجه الاول تقريره ان الوجود بديهي التصور لان
التصديق البديهي بالتنافي اي بالتنافي بين النقيضين اي الصدق والكذب مثل قولنا اما
ان يكون الشيء موجودا او اما ان يكون معدوما يتوقف تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على
تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصور الوجود والعدم بديهي الوجه الثاني
تقريره ان الوجود بديهي التصور لانا نتصوره فتصوره اما بالبداهة او بالكسب وذلك لا يخلو منهما والثاني
ممتنع فتعين الاول وانما قلنا ان الثاني ممتنع لانه لو كان كسبيا يلزم توقف الشيء على نفسه وعدم تركب الوجود
مع فرضه مركبا او التعريف بالرسم وكل من هذه الاقسام باطل وانما قلنا انه يلزم احد هذه الامور لانه لو

كسبيا اما ثانيا فلأنه لو عرف بنفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه او باجزائه وتلك الاجزاء اما وجودية فيلزم توقف
الوجود على نفسه وكذا يلزم توقف تعريفه على نفسه اذ لو كان منشأ تلك الوجودات هو الوجود من حيث هو
او الوجود مع قيد او امر آخر وجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا لكان الوجود
محض ما ليس بوجود وهو خلاف ذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فيلزم ان يكون التركيب
في معروضاته لا فيه وقد فرض التركيب فيه او بامر خارج فيلزم ان يكون التعريف بالرسم واما بطلان القسم
الاول والثاني فظاهر واما بطلان القسم الثالث فلان الامر الخارج انما يعرف الشيء اذا علم كونه مساويا
له لامتناع تعريف الشيء بالاعم لان اقل درجات التعريف التمييز عما عداه والاعم لا يفيد ذلك وبالاخص لانه اخفى
والعلم بمساواته له يتوقف على العلم بالشيء وبانه دون ما عداه وانه ممتنع لامتناع احاطة الذهن بالامور
الغير المتناهية لا يقال لا نم انه ان يحصل عند الاجتماع امر زائد يلزم ان يكون التركيب في معروض الوجود
لا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود هو ذلك الزائد فقط واما اذا كان الوجود هو الزائد مع
تلك الاجزاء فلا يلزم ذلك لانا نقول اذا كان الوجود هو الزائد مع تلك الاجزاء يلزم ما ذكرنا لانا نقول ذلك الجزء
الذي هو الزائد اما ان يكون وجودا فيلزم توقف الشيء على نفسه او غير وجود فيلزم ان يكون الوجود محض
ما ليس بوجود واما بيان بطلان الوجه الاول من الاستدلال فتقريره ان يقال لا نم ان ما يتوقف
عليه التصديق البديهي اولى بان يكون بديهيا فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم
العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كلا تصوري طرفيه او احدهما كسبيا مع انه سابق
على البديهي ولئن سلمنا ذلك لكن التصور السابق على التصديق هو التصديق بوجه ما كما عرفت تصور
في المنطق وبداهة التصور بوجه ما لا تقتضي بداهة التصور بالحقيقة ولا بداهة التصور من
كل الوجوه فجاز ان يكون تصوره بوجه ما بديهيا وتصوره بحسب الحقيقة او من كل الوجوه غير بديهي
والمطلوب تعريف تصوره بحسب الحقيقة او بوجه آخر غير الوجه البديهي فيه بيان الوجه الاول وهذا بطلان
ان هذا التصديق اذا كان بديهيا مطلقا اي بجميع اجزائه لا يحتاج الى دليل والا لا يفيد
اجيب بان بداهته مطلقا تتوقف على بداهة العلم بالجزء الاكثر العام سوى ان بداهة العلم بالجزء جاز ان
يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فتبين بالاستدلال ويمكن ان يقال انه ابطال لهذا الوجه
ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا لا يحتاج الى دليل والا لا يفيد لا يمكن ان يقال العلم ببداهته

مطلقا

مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم ببداهته مطلقا يكون العلم ببداهة الجزء
مع واما بيان بطلان الوجه الثاني من الاستدلال فتقريره انا لا نم ان اجزاء الوجود اذا كانت
غير وجودات وحصل عند اجتماعها امر زائد يلزم ان يكون الوجود محض ما ليس
بوجود او تقدم الشيء على نفسه وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود هو الزائد مع سائر
الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون الزائد هو الاجزاء جميعا فلا يلزم ان يكون عارضا للاجزاء
لان الاجزاء معروضات له ولا كونه جزءا من الوجود حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه او كون الوجود
محض ما ليس بوجود لا يقال اذا كان كل واحد من الاجزاء داخلا في الوجود
يكون جميع الاجزاء ايضا داخلا فلا يكون جميع الاجزاء الذي هو داخل فيه نفسه لانا نقول لا نم
انه اذا كان كل واحد داخلا يكون الجميع داخلا فليس اذا صح حكم على كل واحد صح على
الجميع للجميع وايضا لو صح ما ذكرتم يلزم في جميع المركبات وهو باطل بالضرورة ولئن سلمنا انه
يمتنع التعريف باجزائه ولكن لا نم ان التعريف الرسمي باطل قوله لانه يتوقف على العلم
بالمساواة قلنا لا نم بل يتوقف على المساواة في نفس الامر لا على العلم سلمناه لكن العلم
بالمساواة لا يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه بوجه ما وح
لا يلزم الدور ولا الاحاطة بالامور الغير المتناهية مفصلا وتردد الذهن
حال الجزم بمطلق الوجود في اتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الى ذكره شرح
لما فرغ من بيان تصور الوجود شرع في بيان اشتراكه اتفق جمهور المحققين
على ان الوجود مشترك بين جميع الموجودات معنى وخالفهم الاشعري فيه
وذهب الى ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود
واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بوجوه ثلثة بتنبيه ذكرها الحكماء الاول
لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لتردد الذهن فيه حال تردده في
الخصوصيات والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو لم يكن مشتركا لكان مختصا سواء

كان ذاتيا للخصوصيات او عرضيا وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه
ضرورة استلزام انتفاء الشيء انتفاء ذاتيه المختص به وانتفاء خاصته واما بيان بطلان
التالي فلانا نجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات وذلك لانا اذا جزمنا بوجود ممكن وجزمنا
بوجود علته مع التردد في ان علته واجبة او ممكنة جوهر او عرض والى هذا الوجه اشار
بقوله لو تردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود اي تردد الذهن في الخصوصيات حال
الجزم بالوجود المطلق بعطف الركبة اي بعنوان اشتراك الوجود بين الخصوصيات وان قيل
نجوز ان لا يكون الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لكن يكون مشتركا بين بعضها
وهو الممكنات ووجود الباري تعالى يكون مخالفا لوجود الممكنات فلا تتم الشرطية اذ ح
نجوز التردد في ان العلة جوهر او عرض حال الجزم بوجود العلة اجيب بانه ح لا نجوز
التردد في ان العلة واجبة او ممكنة حال الجزم بوجودها وليس كذلك الوجه الثاني ان مفهوم
نقيض الوجود اعني السلب متحد في جميع الماهيات المعدومة فيلزم ان يكون مفهوم الوجود
ايضا واحدا الا لبطل الحصر العقلي بين الوجود ونقيضه فان قيل لا نسلم ان مفهوم السلب
واحد بل سلب كل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره مقابل لايجاب ذلك الشيء حتى ان
سلب كل شيء وان كان مخالفا لسلب غيره لكن يكون كل من السلبين مشتركا في مطلق السلب
[...] مطلق السلب عليهما الدلالة على الاشتراك فتوهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود
الخاص والعدم الخاص او معدوم ما يجرد الخاص الحكم فقد اخطا وذلك لانا اذا قلنا زيد
اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يحكم العقل بالانحصار بل
يطلب قسما اخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل لا
يطلب قسما اخر ويحكم بالحصر فعلمنا ان النفي الخاص الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى
الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل واحد منهما الوجه الثالث ان الوجود يقبل القسمة
الى الواجب والممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض فيجب ان يكون مشتركا
بين جميع الاقسام ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين الاقسام فان قيل لا نسلم انه يلزم من
قبول الوجود القسمة كونه مشتركا بين الجميع بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب

او ممكن

او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الاموين
اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر وتقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض
او غير ابيض ولا ابيض اما حيوان او غير حيوان اجيب بانه يلزم من قبول الشيء القسمة الى
جميع افراد اقسامه كونه مشتركا بين جميع افراد اقسامه والوجود يقبل القسمة كذلك فوجب
اشتراكه بين الجميع واعترض على هذه الوجوه بان الاشتراك الذي يلزم منها من حيث اللفظ لا من حيث
المعنى وهو باطل لانا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى مفهوم الوجود فلزم الاشتراك المعنوي
واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين اذ اشتراك الوجود من حيث المعنى بديهي والبديهي لا يتوقف
على البرهان بل قد يكون بعضه محتاجا الى تنبيه بالنسبة الى بعض الاذهان اذ قد يجوز ان يشكل
على بعض الاذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي ذلك البديهي لعدم تصور طرفي ذلك البديهي على
الوجه الذي توقف عليه والمنع والمعارضة فيما ذكر في موضع التنبيه لا يجري لكنه ينفع لا اصل فيغاير
الماهية ولا الحرف في الماهيات اولم ينحصر اجزاؤها ولا انفكا كهما تعقلا وتحقق لا امكان وقابلية الحمل
بلا حاجة الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب الشرح لما فرغ من بيان اشتراك الوجود
شرع في كونه مغايرا للماهيات اي زايدا عليها والمغايرة وان كانت لا تقتضي بحسب المفهوم ان يكون
زايدا لجواز ان يكون داخلا في الماهيات لكن اراد هنا بالمغايرة الزيادة بقوله فيغاير الماهية اي يكون زايدا
عليها وهذه الدعوى ايضا بديهي لم ينازع فيها احد الا الاشعري ومن تابعه فانهم قالوا وجود كل شيء
عين ماهيته والحكماء وان قالوا ان وجود واجب الوجود ليس بزايد عليه لكنهم قالوا ان الوجود
المطلق مقول على الوجودات بالتشكيك فيكون زايدا عليها فالوجود المطلق عندهم زايد على وجوده
الخاص الذي هو حقيقته واحتج المصنف على ان الوجود زايد بوجوه تنبيهية الوجه الاول
تقريره ان الوجود زايد على الماهيات لانه لو لم يكن زايدا لكان اما نفسها او داخلا فيها وكلاهما
باطل اما الاول فلانه لو كان نفسها وهو متحد بين الموجودات فيلزم ان يكون الماهيات ايضا
متحدة وليس كذلك واما الثاني فلان الوجود لو كان جزءا من الماهيات لم ينحصر اجزاء الماهية
والتالي باطل بيان الملازمة ان الوجود لو كان داخلا لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي
اعم منه فتكون الانواع المندرجة تحته متميزة بعضها عن البعض بفصول موجودة والا لتقوم
الموجود بالمعدوم وهو محال واذا كان الفصول موجودة والفرض ان الوجود جنس للموجودات
يلزم ان يكون الفصول مركبة من الاجناس والفصول وكذلك فصول الفصول فيلزم تركب الماهية

من غير متناهية فيلزم عدم انحصار اجزاء الماهية واما بيان بطلان التالي فلان اجزاء الماهية
لو كانت غير منحصرة لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات لان تحققها حينئذ يتوقف على تحقق جميع
اجزائها الغير المتناهية الذي هو محال ضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود
معا قيل ان اراد ان الحكم جزئيا وهو ان يكون الوجود زايدا في بعض الماهيات فمسلم وان اراد كليا
وهو ان الوجود زايد في جميع الماهيات فيكون نقيضه جزئيا وهو قولنا الوجود ليس بزايد
في جميع الماهيات وح يجوز ان يكون زايدا في البعض ونفسا في البعض وجزءا في البعض فلا يتم شيء
مما ذكرتم لاتحاد الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اجيب بان اختلاف الوجود
في العروض والنفسية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض ينبغي ان يكون كذلك
في الجميع وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك فان قيل لازم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم
ذلك ان لو كان من المفهومات المتواطئة وهو ممنوع لانه مشكك اجيب بانه اذا كان مشككا
يكون زايدا في الجميع وهو عين المطلوب الوجه الثاني ان تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية
اي تعقل الماهية ولا يعقل وجودها الذهني والخارجي فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا
داخلا فيها والا امتنع انفكاك تعقله عن تعقلها فان قيل تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل
وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن وجودها في الذهن اجيب بان تعقلها وان كان عبارة
عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن فان تعقل وجودها في الذهن
غير تعقل وجودها بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل وان كان عينه بالذات في بعض الصور
فان قيل لا نم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما تمثل الماهية في الذهن
تمثل وجودها فيه اجيب بانه لو كان تمثل الماهية مستلزما لتمثل وجودها لاستحال
الشك في ان الماهية موجودة عند تمثلها في الذهن اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمقومه
عند تمثله في الذهن وليس كذلك فانا نعقل ماهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها الذهني
والخارجي فان قيل يجوز ان يكون الماهيات التي لا نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل
الوجود فلا يتم الدليل الذي ذكرتم على كونه زايدا فيها اجيب بانه على تقدير الاستواء الاجزاء
ذلك على تقدير التشكيك يلزم كونه زايدا كما ذكرنا الوجه الثالث ان الامكان محقق لان بعض
الموجودات مركب وكل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن ويلزم من
تحقق الامكان كون الوجود زايدا لانه لو كان نفس الماهيات او داخلا فيها لم يكن نسبة الماهية

اليه والى سلبه على السوية فلا يكون الماهية ممكنة فلا يتحقق الامكان الوجه الرابع لو لم يكن الوجود
زايدا لكان نفسا او جزءا والاول باطل والا لم يكن لحمل الوجود على الماهية فايدة والتالي باطل فان قولنا
الجوهر موجود والعرض موجود والماهية موجودة ونستفيد منه فايدة معقولة لم تكن حاصلة
قبل الحمل اما الملازمة فلانه لو كان نفسا لكان قولنا الجوهر موجود بمنزلة قولنا الجوهر جوهر او
الموجود موجود ولا شك في عدم فايدة مثل هذا الحمل والثاني ايضا باطل لانه لو كان جزءا لما توقف
حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال والتالي باطل فانا نحتاج
في كثير من الماهيات الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها الوجه الخامس لو لم يكن الوجود زايدا
للزم التناقض عند سلبه عن الماهية او تركب واجب الوجود والتالي بقسميه باطل ضرورة استحالة
التناقض واستحالة تركب واجب الوجود اما الملازمة فلانه لو كان نفسا لكان قولنا الماهية ليست
بموجودة بمنزلة قولنا الماهية ليست بماهية او الموجود ليس بموجود وهو تناقض ولو كان داخلا
وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب الاصل وقيامه بالماهية من حيث هي زيادة
في التصور الشرح هذا جواب عن دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان الوجود زايدا لكان الماهية
غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قايما بالمعدوم وهو محال توجيه الجواب ان يقال الوجود
قايم بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود او العدم لا يقال الماهية من حيث هي اما
ان تكون موجودة او معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها لامتناع
قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه وهو محال
لانا نقول الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان مفهوم الماهية من حيث
هي ليس بنفس احدهما ولا داخلا في مفهومها الا على معنى ان مفهوم الماهية منفك عن احدهما فانه يمتنع
انفكاك احدهما عن الماهية والا يلزم الواسطة واذا كان الماهية من حيث هي ليست بموجودة
ولا معدومة بالمعنى الذي ذكر لم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم ان زيادة
الوجود على الماهية في التعقل لان اتصاف الماهية به امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض
فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع
المقبول والقابل كالبياض والجسم بل الماهية اذا كانت تكونها وجودها والماهية انما تكون قابلة
للوجود عند وجودها في العقل فقط فلا يكون الوجود زايدا الا في العقل الاصل وهو ينقسم
الى الذهني والخارجي واختلف في الوجود الذهني فذهب قوم الى انكاره والمحققون اثبتوه والخارج

المصنف عليه بانه لو لم يكن للماهية وجود في الذهن لبطلت القضية الحقيقية وهي التي حكم فيها على ما
الموضوع بالفعل اعم من ان يكون موجودا في الخارج او لا والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو لم يكن
الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية المستدعية لوجود الموضوع على
ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة عدم شرط صحتها وهو وجود الموضوع اذ ليس في الخارج لانه
ليس بموجود فيه ولا في الذهن اذ الغرض ان الوجود الذهني غير ثابت فيكون القضايا الحقيقية باطلة
واما بيان بطلان التالي فلان القضية بالمعنى الذي ذكرنا في المعتبر الصادقة عند التحقيق لا الخارجية
التي اشترط فيها وجود الموضوع في الخارج فانها باطلة وقد حقق المصنف بيان ذلك في نقد التنزيل
لا اصل والموجود في الذهن انما هي الصور المخالفة في كثير من اللوازم الشرح هذا جواب عن شبهة
من انكر الوجود الذهني وتقرير شبهتهم انه لو كان للماهيات وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن متصفا
بصفات متضادة وبما ينفى عنه والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة انه لو حصل الحرارة والبرودة
والاستدارة والاستقامة وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا ومستديرا مستقيما الى
وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل
يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو
صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا تساوي
ما له الصور والاشباح في اللوازم بل مخالفة في كثير من اللوازم لا اصل وليس الوجود معنى يحصل
به في العين بل الحصول الشرح ذهب طايفة الى ان الوجود معنى يقوم بالماهية في الاعيان وبه يحصل
الماهية في العين وهو باطل لانه لو قام بها في الاعيان لكان قيامه بها مستدعيا لحصولها في الاعيان
فيلزم ان يكون موجودة قبل قيام الوجود بها وهو محال بل وجود الماهية عبارة عن حصولها
في الاعيان لا عما به تحصل الماهية في الاعيان لا اصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد الشرح الوجود
غير قابل للزيادة والنقصان لانه ان قبل الزيادة فزيادته اما وجود او غيره فان كان الاول فاما
ان يكون عين الوجود الاول فيكون تحصيلا للحاصل وهو محال وان كان غيره فلا يجوز ان يكون
الوجود الاول منتفيا والا يلزم انتفاء الماهية وهو خلاف المفروض بل يلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين
وهو محال وان كان الثاني لم يكن الزيادة فيه بل في غيره هذا خلف وان قبل النقصان فالناقص ان كان موجودا
هو عين الباقي فيلزم ان يكون الشيء موجودا ومعدوما في حالة واحدة وهو محال او غير الباقي فيلزم
ان يكون الشيء موجودا بوجودين وهو محال وان كان غير وجود فما نقص الوجود هذا خلف

والوجود

الوجود لا يقبل الاشتداد والضعف لان معنى الاشتداد ان يكون للحال الغير القار في المحل الثابت
تبدل نوعيته في الآنات بحيث ما يوجد في كل آن يكون متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك
الآن وتجدد جميعا على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما
ومعنى الضعف هو ذلك المعنى الا انه من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة والضعف
هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ومثل هذا الحال لا يكون الا عرضا لان المحل متقوم ثابت بدونه واما
الوجود فلما لم يكن محله متقوما بدونه لم يتصور الاشتداد والضعف فيه ومن هذا علم ان الجوهر ايضا
لا يقبل الاشتداد والضعف لا اصل وهو خير محض الشرح اي الوجود خير محض فانا
اذا بحثنا عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الخير وتفطنا في وجوه استعمالاتهم ولخصناها
وجدنا تلك الماهية بالذات عما تنسب اليها بالعرض وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر
بالذات هو العدم بيان ذلك ان الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل
شيء ما من شانه ان يكون له مثل العمى للحيوان والموت وعلى امور وجودية من حيث هي غير مؤثرة
لوجود ما يمنع الشيء المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب
الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال القبيحة مثل القتل والزنا وكالاخلاق الرديئة مثل
الحسد والبخل وكالآلام والغموم واذا تأملنا ذلك ولخصناها وجدنا البرد في نفسه كيفية
ليست بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لا مطلقا بل من حيث انها افسدت
مزاجها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللايقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض
لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا القتل ليس بشر من حيث ان القاتل كان قادرا عليه
ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث
انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو فقد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات وايضا
الزنا ليس من حيث انه امر صدر عن قوة الشهوة بل هو من تلك الحيثية كمال لتلك القوة انما يكون
شرا بالقياس الى السياسة المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتها الحيوانية
فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كمالاتها وانما اطلق على اسبابه الموجبة اياه بالعرض
وكذلك القول في الاخلاق التي هي مبادئه وكذلك الآلام فانها ليست بشر من حيث انها ادراكات
لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها من عللها انما هي شر بالقياس
الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذا فحصل من ذلك ان الشر في ماهيته

عدم وجودها وعدم كمال الوجود من حيث ذلك العدم غير لايق به تعالى وان الموجودات
هي الموجودات بشرورها انما هي شرور بالقياس الى الاشياء الفاقدة كما لاتها لا لذواتها بل لكونها
مودية الى تلك الاعدام فثبت ان الوجود خير والعدم شر وهذه ليست باقناعية كما ظن بعض بل
من الضروريات وايراد المثال لايضاح ما ربما اشتبه على بعض لا لتصحيحها لا اصل ولا ضد
له ولا مثل فتحققت مخالفته للمعقولات ولا ينافيها الشرح الضد يقال عند الجمهور على موجود
في الخارج مساو في القوة لموجود آخر ممانع له فالوجود لا ضد له من هذا الوجه اذ لا يصدق عليه
انه موجود في الخارج لامتناع اتصافه بالوجود الخارجي ويقال عند الخاص لموجود مشارك
لموجود آخر في الموضوع معاقب له اى اذا قام احدهما بالموضوع لم يقم الآخر به والوجود لا ضد له
من هذا الوجه لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه ولان الوجود يعرض لجميع الاشياء
المعقوله اما الموجودات الخارجيه فيعرضها الوجود الخارجي واما غيرها فيعرضها الوجود
العقلي وماله ضد لا يكون كذلك اذ الضد لا يعرض للضد الآخر فالوجود لا ضد له والوجود لا مثل
له لان المثل يقال لذات يشارك غيره في تمام الحقيقه ويكون المعقول منهما شيئا واحدا بحيث اذا
سبق احدهما الى الذهن وحصل منه اثر في العقل اثر فلو لحقه الآخر لم يحصل في العقل منه غير الاثر
الحاصل من الاول والوجود ليس بذات فلا مثل له واما ان الوجود ليس بذات اذ الذات ما
يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف باحدهما فان قيل الوجود يعرض له الوجود
في العقل فيكون ذاتا اجيب بان الوجود اذا اعتبر من حيث انه عرض له الوجود يكون بهذا
الاعتبار هو الموجود لا الوجود فباعتبار انه وجود لا يكون ذاتا ولما كان الوجود مغايرا
لساير المعقولات في المفهوم والنسبة بين الغير بن منحصرة في التماثل والتخالف والتماثل منتف
لما ذكرنا تحققت مخالفته للمعقولات والوجود لا ينافي المعقولات لان المنافي للشيء لا يعرض له
والوجود يعرض لجميع المعقولات فلا ينافي شيئا منها فان قيل العدم من حيث هو معقول
يعرض له الوجود ولا يكون بهذا الاعتبار منافيا له فان اعتبار كونه منافيا غير اعتبار كونه
معقولا لا اصل ويساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله
الشرح اعلم ان من قال ان الوجود عين الماهية لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئا على معنى
ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود والا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود
والعدم معا واما من قال بان الوجود زايد على الماهيه فقد اختلفوا فزعم بعضهم ان الماهية

امر معقول والوجود
مناف له ولا يصح قولكم
الوجود لا ينافي شيئا
من المعقولات اجيب
بان العدم

(اذا)

يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود وهذا معنى قولهم المعدوم شيء ومنهم من منع ذلك
والاول مذهب المعتزله والثاني مذهب ساير المتكلمين والحكماء واتفقوا على ان المنفي ليس بشيء
على هذا التفسير وعنوا بالمنفي الماهيات الممتنعة الوجود في الخارج فعلى هذا محل النزاع الماهيات
المعدومة الممكنة الوجود اذا عرفت ذلك فاعلم ان قوله ويساوق الشيئية اى الوجود يساوق
الشيئية ويلازمها على معنى ان كل ما هو موجود فهو شيء وكل ما ليس بموجود فهو ليس بشيء
فالمعدوم في الخارج سواء كان ممكنا او ممتنعا ليس بشيء ومن نازع في هذا فقد كابر مقتضى عقله
فان العقل قاض بان المعدوم لا تقرر له في الخارج فلا يكون شيئا لا اصل وكيف تحقق بدونه
مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف والخصار الموجود مع عدم تعقل الزايد الشرح القا
بان المعدوم شيء قد اثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وقد ثبت ان اتصاف الماهية بالصفه
غير ثابت في الاعيان بل امر اعتباري لانه لو ثبت في الاعيان لكان متصفا بالثبوت فاتصافه
بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل وهو محال اذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف
قال كيف تحقق الشيئيه بدون الوجود اى كيف تحقق ان المعدوم شيء مع اثبات القدرة وانتفاء
اتصاف الشيء بالصفة في الاعيان لان المنافاة بينهما متحققة وذلك لانه على تقدير تحقق الشيئيه
بدون الوجود انتفى القدرة لانه لو ثبتت فتاثيرها في الذات او في الوجود او في اتصاف الذات
بالوجود والاقسام باسرها باطله اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم
واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف
في الخارج فلا تاثير للقدرة فيه واذا بطلت الاقسام باسرها انتفى القدرة فالقول بتحقق الشيئيه
بدون الوجود ينافي اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف والثاني ثابت فانتفى الاول قوله والخصار
الموجود مع عدم تعقل الزايد اى كيف تحقق الشيئيه بدون الوجود مع انحصار الموجود اى
مع تناهيه مع عدم تعقل امر زايد على الكون في الاعيان هذا برهان آخر دال على عدم تحقق الشيئيه
بدون الوجود تقريره ان القول بتحقق الشيئيه بدون الوجود مع انحصار الموجود مع عدم
تعقل الزايد مما لا يجتمعان والثاني ثابت فانتفى الاول اما انتفاء الاجتماع فلانه لو تحقق الشيئيه
بدون الوجود لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم والثبوت هو
الوجود لعدم تعقل امر زايد على الكون في الاعيان فلو كان للاشخاص الغير المتناهية ثبوت
لكان لها كون فيكون لها وجود اذ الكون هو الوجود فيلزم وجود اشخاص غير متناهيه فلا يكون

يلون

الموجود مخصصا اى متناهيا ضرورة عدم تناهيهما واما بيان ثبوت الثاني فلان عدم تعقل
الزايد على الكون في الاعيان ضروري وانحصار الموجود في ثابت عندهم لا اصل ولو اقتضى
التميز الثبوت عينا لزم منه محالات ولا امكان اعتباري بعرض لما وافقونا على اسقاطه الشرح
لما فرغ من اقامة الحجة على ابطال مذهبهم شرع في ابطال حججهم على ان المعدوم شيء اى ثابت متقرر
اما الحجة الاولى فتقريرها ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الصغرى فبينوها
من وجوه الاول ان المعدوم معلوم والمعلوم متميز الثاني ان المعدوم مراد والمراد متميز الثالث
ان المعدوم مقدور والمقدور متميز واما الكبرى فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة
للموصوف فرع ثبوت الموصوف وقد اجاب المصنف بمنع الكبرى بان قال لا نم ان كل متميز
ثابت في الاعيان فان التميز لا يقتضي الثبوت عينا والا لزم منه محالات لان المعدوم الممتنع
لذاته كشريك البارى تع واجتماع النقيضين وغيرهما متميز بعضها عن البعض فلو اقتضى التميز
الثبوت عينا لزم ثبوت هذه المعدومات الممتنعة وهي غير ثابتة في الاعيان اتفاقا ولان
الخيالات التي تركبها متميزة فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوتها في الاعيان وهو محال
عندهم وكذلك الوجود متميز عن غيره فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوته في الاعيان وهو
محال الحجة الثانية ان المعدوم ممكن وامكانه ليس بنفي والا لما فرق بين قولنا لا امكان و
امكان لا فيكون ثابتا وليس جوهرا قائما بذاته لانه اضافي والاضافي يستدعي محلا يقوم به
فلا يكون جوهرا فيكون عرضا فلا بد له من محل ثابت لاستحالة قيام الثابت بالمنفي ولا يجوز
ان يكون محله غير المعدوم الممكن لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون المعدوم الممكن
ثابتا اجاب المصنف بان الامكان امر اعتباري لانه لو كان خارجيا يلزم التسلسل ولا
بعرض لما وافقونا في انتفائه وهو المركبات الخيالية فلا يستدعي ثبوت محله لا اصل وهو
يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة الشرح لما فرغ من تساوق الشيئية والوجود
شرع في نفي الحال واثبتها ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر
وحدوها بانها صفة قائمة بموجود ليست في موجودة ولا معدومة فيكون الثابت عندهم
اعم من الموجود والمعدوم من المنفي وهو باطل بالضرورة لان العقل يقضي بنفي الواسطة بين
الموجود والعدم والوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي ولا واسطة بين الثبوت
والنفي فلا واسطة بين الوجود والعدم لا اصل والوجود لا يرد عليه القسمة والكلي ثابت

ذهنا

ذهنا ولا يجوز قيام العرض بالعرض الشرح لما ابطل الحال شرع في ابطال حجج مثبتيها الاولى
ان الوجود صفة قائمة بالموجود ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده
ويلزم التسلسل ولا بمعدوم لانه لا يتصف بنقيضه اجاب بان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة
وهي قولنا اما ان يكون موجودا او معدوما لاستحالة قيام الشيء الى الموصوف به وبما فيه اذ
لا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض ولئن سلمنا ان الوجود يقبل هذه القسمة فنختار
ان الوجود موجود في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا الحجة الثانية
ان السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في فصله المختص به فان وجد كل من الجنس
والفصل فلا بد وان يقوم احدهما بالاخر والا لامتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم
قيام العرض بالعرض وان عدما او احدهما لزم تركب الموجود من المعدوم وهو محال فيكون
كل منهما ليس بموجود ولا معدوم وهما وصفان قائمان بالسواد الموجود فيكونان حالين
اجاب عنه بان كل واحد منهما كلي والكلي ثابت في الذهن فلا يرد عليه هذه القسمة بحسب
الخارج اذ لا يقبلها وبحسب الذهن يكون موجودا في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج
فلا يكون حالا وايضا على تقدير ان يكون كل واحد منهما موجودا او احدهما قائما بالاخر لا يلزم منه
محال اذ يجوز قيام العرض بالعرض لا اصل ونوقضوا بالحال نفسها الشرح اى نوقض
مثبتو الحال في حججهم الدالة على ثبوت الحال بالحال نفسها اى لو كانت حججهم صحيحة لزم ان يكون للحال
حال اخرى ويلزم التسلسل وذلك لان ملخص حججهم يرجع الى قولهم انا وجدنا حقايق مشتركة في بعض
ذاتياتها ومخالفة في البعض الاخر وما به الاشتراك غير ما به الاختصاص وهما ليسا بموجودين
ولا معدومين ويكونان وصفين للحقايق الموجودة فيلزم الحال وهذا ينتقض عليهم بالحال نفسها
فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومختصة بما به الامتياز فيكون لكل حال امر
مشترك وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين وهما وصفان للحال فيكون للحال حال اخرى
ويتسلسل لا يقال انما يلزم ان يكون كل منهما حالا ان لو كان قائما بموجود وليس كذلك لان كلا منهما
قائم بالحال والحال ليس بموجود لانا نقول الحال صفة قائمة بموجود وما به الاشتراك والاختصاص
ايضا قائمان بذلك الموجود فيكونان حالين لا اصل والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف
والتزام التسلسل باطل الشرح القائلون بالحال اعتذروا عن النقض بوجهين الاول
ان الامر المشترك بين الاحوال الحالية وتباينها بخصوصياتها وانما يلزم ذلك ان لو جاز وصف الاحوال

بالتماثل والاختلاف وهو ممنوع بل ذلك عندنا من خواص الموجود الثاني فانه يلتزم التسلسل
وهو ان يكون للحال حال الى غير النهاية ونقول لم قلتم ان مثل هذا التسلسل باطل واما وجه
بطلان الاعتذار الاول فبان نقول كل امرين يشتبهان يعقل اليهما فاما ان يكون المتصور من
احدهما هو المتصور من الآخر او يكون المتصور من احدهما مغايرا للمتصور من الآخر والاول
هما المثلان والآخر هما المختلفان والعلم بذلك ضروري واذا كان كذلك فلو ثبت الاحوال فان
كان المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر كانا مثلين والا مختلفين واذا كان كذلك كانت
الاحوال المشتركة في الحالية ومتمايزة بالخصوصية فيلزم المحال الذي ذكر واما وجه بطلان
الثاني وهو التزام التسلسل فبان نقول لو كان التسلسل جايزا لما انتظم دليل على اثبات
الصانع لافتقار هذا الدليل الى ابطال التسلسل لا اصل فبطل ما فرعوا عليها من تحقق
الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس
وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما وامكان
وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة
الشرح لما ابطل القول بان المعدوم شيء والقول بالحال اشار الى ما هو من تفاريع القول
بهما ايضا باطل وقد ذكر ما فرعوا على القول بان المعدوم شيء منها تحقق الذوات الغير المتناهية
فقال ابو يعقوب الشحام وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم
البلخي وابو عبد الله البصري وابو اسحاق بن عياش والقاضي عبد الجبار ان للمعدومات
الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيانا وحقايق وان الثابت من كل نوع من الذوات
المعدومة عدد غير متناه وان تلك الذوات متباينة باشخاصها ومنها ان تاثير الفاعل ليس في
جعل الذوات ذوات بل في جعل الذوات موجودة فان الباري تع لا يقدر على جعل الذات ذاتا
والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة وانما يقدر
الباري على اخراج تلك الذوات من العدم الى الوجود بان يخلق صفة الوجود في تلك الماهيات
المعدومة ومنها ان تلك الذوات مشاركة في كونها ذوات ولا تباين بينها الا بالصفات واليه
اشار بقوله وتباينها اي وانتفاء تباين الذوات ومنها اختلافهم في اثبات صفة الجنس
وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية فذهب الجمهور الى ان تلك الذوات في العدم
متصفة بصفات الاجناس ومعناه ان ذات الجوهر موصوفة بالجوهرية وذات السواد

موصوفة بالسوادية وغير ذلك وزعم ابن عياش ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع
الصفات وان الصفات انما تحصل لها حالة الوجود واحتج عليه بان الذوات لما كانت
متساوية في الذاتية وجب ان يصح على كل واحدة منها ما يصح على الاخرى فلو اختصت ذات
معينة بصفة معينة فاختصاصها بتلك الصفة المعينة ان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح
وان كان لموصوف فاتصاف تلك الذات صارت الذات صفة وان كان لصفة لها عاد الكلام فيه وان لم يكن
موصوفا بها ولا صفة لها فان كان موجبا كان نسبته الى الكل على السوآء وان كان مختارا كانت
الصفة متجددة لان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون كذلك فالذوات في العدم خالية عن الصفات
ثم ورد عليها الصفات اما حالة العدم او حالة الوجود والاول يوجب ان يكون الذوات المعدومة
يرد عليها الصفات المتماثلة والثاني يوجب ان يكون الصفة انما تحصل لها حالة الوجود
وكلاهما محال لان اما الاول فلاتفاقهم على ذلك واما الثاني فلكونه خلاف المقدر واحتج القايلون
باتصافها بصفة الاجناس بانه لو لم تكن الذوات موصوفة بالصفات حالة العدم لما وقع لا
منها في تلك الحالة ضرورة تساويها في الذاتية فيلزم ان تكون الذوات واحدة وليس كذلك
والجواب انا لا نم انها لو لم تكن موصوفة بصفات الاجناس لما كانت متميزة لجواز ان يتميز بحقايقها
او بصفات اخرى غير صفات الاجناس كامتياز افراد النوع بعضها عن البعض ثم القايلون
بالصفات زعموا ان صفات الجوهر اما ان تكون عايدة الى الجملة اي الى مجموع الجواهر التي
تركب الجسم عنها وهي الحيية وكل ما هو مشروط بها كالعالمية والمريدية والقادرية وغيرها
واما الى الافراد فاثبتوا لها صفات اربعا احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي
الجوهرية والثانية الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التحيز وهي الصفة التابعة
للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة الحصول في الحيز وهي الصفة التي
يسمونها بالكائنية المعللة بالمعنى القايم بالجوهر وهو الذي يسمونه كونا واما الاعراض فالصفات
العايدة الى الجملة غير معقولة فيها واما العايدة الى الافراد فثلثة احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود
والعدم وهي صفة الجنس كالسوادية والبياضية ويسمونها صفات الاجناس والثانية الصفة
الصادرة عن صفات الاجناس بشرط الوجود وهي الحلول في المحل واجابوا عن قول من يقول لهم
لو كانت الاعراض ثابتة في العدم لكانت حالة في المحل لان العرضية ليست علة للحلولية في المحل مطلقا بل بشرط
الوجود الثالثة صفة الوجود وهي التي بالفاعل والفاعل لا يعطي السواد حقيقته انما يعطيه صفة الوجود

ثم اختلفوا فزعم ابو علي الجبائي وابنه وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد
الجبار ان الجوهرية مغايرة للتحيز وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله
البصري وابو اسحاق بن عياش ان الجوهرية والتحيز صفة واحدة ليستا بغيرين ثم اختلف هؤلاء
الثلثة فزعم الشحام وابو عبد الله ان ذات الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية حالة العدم فهي ايضا
موصوفة بالتحيز حالة العدم لان الجوهرية والتحيز لما كانا صفة واحدة لزم من اتصاف الذات
باحديهما اتصافها بالاخرى ثم اختلفا بعد ذلك فذهب الشحام الى ان الجوهر حال عدمه حاصل في
الحيز وموصوف بالمعاني حتى التزم رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف
وذهب ابو عبد الله الى ان الجوهر متحيز في العدم لكنه غير حاصل في الحيز بل شرط كون المتحيز
حاصلا في الحيز وموصوفا بالمعاني هو الوجود واما ابن عياش فمنع اتصاف الذات بالجوهرية
حالة العدم وقال لما كانت الجوهرية عين التحيز والتحيز حال العدم محال والا لكانت الذات
حاصلة حال العدم في الحيز لامتناع التحيز بدون الحصول في الحيز امتنع اتصافها بالجوهرية
فلذلك اثبت الذات خالية عن صفات الاجناس ايضا كالجوهرية وغيرها ومنها اختلافهم
في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما وما ذهب كلهم الا ابا عبد الله الى ان المعدوم ليس له بكونه
معدوما صفة لان المعدومية لو كانت صفة زايدة لكانت مفتقرة الى الذات التي هي غيرها والمفتقر
الى الغير ممكن وكل ممكن فلا بد له من علة وعلته ان كانت تلك الذات لدامت المعدومية بدوامها فوجب
ان لا تطرء الوجود وان كانت غيرها فذلك الغير ان كان مختارا كانت المعدومية حادثة لان فعل المختار
حادث فيلزم ان لا تكون الذات معدومة ثم صارت معدومة وهو محال وان كان موجبا فان كان واجبا
لزم من دوامه دوام المعدومية وان كان ممكنا افتقر الى موجب اخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل
وهو محال وفي امكان وصف الجوهر المعدوم بالجسمية واتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها
اجسام حالة العدم الا ابا الحسين الخياط فانه قال به ومن التفاريع انهم اتفقوا على ان بعد العلم بان للعالم صانعا
متصفا بالقدرة والعلم والحيوة والحكمة وارسال الرسل يمكننا التشكك في وجوده الى ان نعرف ذلك بدليل منفصل
الاصل وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فائدة في ذكره الشرح
لما فرغ من تفاريع القول بان المعدوم شيء ذكر فرعين من الحال فقوله وقسمة عطف على الامور المذكورة
في تفاريع القول بان المعدوم شيء في الفرع الاول قسمة الحال الى المعلل وغيره فقالوا الحال ينقسم الى قسمين
حال تكون ثبوتها للشيء معللا بمعنى موجود قائم بذلك الشيء كالعالمية فانها معللة بالعلم الذي هو معنى

موجود قائم بذلك العالم وكذا القادرية وغيرها من الاحوال المعللة وحال غير معلل ثبوتها للشيء
بمعنى موجود قائم بذلك الشيء كسوادية السواد فانها ليست لاجل معنى قائم بذلك السواد الفرع
الثاني ان الذوات كلها متساوية في الذاتية ومختلفة بالاحوال فان علة اختلافها احوال تنضاف
اليها الاصل في الوجود قد يوخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار
التقابل ويعقلان معا وقد يوخذ مقيدا فيقابله مثله ويفتقران الى الموضوع كافتقار ملكته ويوخذ
تخصيصيا ونوعيا وجنسيا الشرح اعلم ان الوجود قد يوخذ تارة من حيث هو غير مقيد
بماهية من الماهيات مثل وجود الانسان ونحوه فيكون وجودا مطلقا وهو مفهوم الوجود من غير
التفات الى ماهية من الماهيات ويقابله عدم مثله اي يقابل الوجود المطلق عدم مطلق وهو سلب
الوجود المطلق من غير ان يتقيد بماهية من الماهيات وقد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق
وذلك لان العدم المطلق متى تصور فيعرض له كونه في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود
ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك
لان العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له
مجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه
فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه اجتماع
العارض مع المعروض والوجود المطلق والعدم المطلق يعقلان معا وقد يوخذ الوجود من حيث هو
مقيد وخاص وهو الوجود المتخصص باضافته الى ماهية من الماهيات كوجود زيد ووجود الانسان
فيقابل الوجود المقيد عدم مثله اي مقيد بما قيد به الوجود كعدم زيد وعدم الانسان والعدم المقيد
يفتقر الى موضوع يتقيد به كما ان ملكته اعني الوجود المقيد يفتقر الى موضوع يتقيد به وقد
يعتبر الموضوع تخصيصيا كقولنا وجود زيد وعدم زيد وقد يوخذ نوعيا مثل وجود الانسان
وعدمه وقد يوخذ جنسيا مثل وجود الحيوان وعدمه الاصل والجنس له بل هو بسيط
فلا فصل له الشرح والوجود لا جنس له اذ لا مفهوم اعم منه فلا يكون له جنس والا لكان جنسه
الذي هو غيره مفهوما اعم منه هذا خلف بل هو بسيط اي لا يكون له جزء اصلا لان اجزاءه ان كانت موجودة
لزم تقدم الوجود على نفسه او كون ما فرض جزءا ليس بجزء وذلك لان الموجود الذي هو جزؤه هو
نفس الوجود باعتبار الوجود معها اما بالجزئية او بالعروض فان كان الاول يلزم ان يكون الوجود
جزء جزئه فيلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين وان كان الثاني يلزم ان يكون الشيء الذي فرض جزءا

للوجود موروضا له وان كانت معدومة فيلزم ان يكون الشي متقوما برفعه ان كان اعتبار
العدم مع المعدوم بالجزئية او متقوما بما اتصف برفعه ان اعتبر العدم مع المعدوم بالعروض
واذا كان بسيطا يلزم ان لا يكون له فصل لا اصل ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك
على عوارضها فليس جزءا من غيره مطلقا الشرح الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط
بل يتكثر بتكثر الموضوعات اي الماهيات التي يعرض لها الوجود فان الوجود العارض للانسان
غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس
وهو مقول على عوارض الموضوعات اعني افراده العارضة للماهيات بالتشكيك لان المقول
بالتشكيك هو كلي واقع على افراده لا على السوا بل على اختلاف اما بالتقدم والتاخر كوقوع المتصل
على المقدار وعلى البياض الحاصل في محله واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم
اصلا وعلى ما لا ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض
على الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات التي هي عوارض الماهيات يشمل هذه
الاختلافات فانه يقع على وجود العلة ومعلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر
ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف
والشدة والضعف هنا غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما فيكون
مقولا بالتشكيك على عوارض الموضوعات التي هي وجودات الماهيات واذا كان مقولا بالتشكيك
لا يكون جزء الشي مطلقا اما بالنسبة الى الماهيات فلما ذكرنا انه زايد واما بالنسبة الى وجودات
الماهيات التي هي جزئياته فلان المقول بالتشكيك لا يكون داخلا في ماهية افراده الواقع
هو عليها بالتشكيك لما ستعرف ان الماهية واجزاءها لا يختلف وقوعها على الجزئيات بل يقع
عليها بالتواطو لا اصل والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة في الوجود
فلا شي مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات الشرح المعقولات الثانية
هي العوارض التي تعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولم يوجد في الخارج صورة تطابقها ولما وقعت
في الدرجة الثانية من التعقل سميت معقولات ثانية والشيئية من المعقولات الثانية وليست
متاصلة الوجود كتاصل الحيوان والانسان بل تابعة لغيرها الذي هو معروض لها في العقل
وليس للشيئية المطلقة وجود ما لم يعتبر خصوصية تعرض لها فلا شي مطلقا ثابت بل الشيئية
تعرض لخصوصيات الماهيات في العقل ولو كان الشي موجودا في الخارج لكان مشاركا

لغيره في الشيئية ومخالفا له بخصوصيته فيكون له شي ويلزم التسلسل لا اصل وقد يتمايز
الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير ونافى عدم الشرط وجود المشروط
وصحح عدم الضد وجود الآخر بخلاف باقي الاعدام الشرح لا خلاف في ان الوجودات
متمايزة واما العدمات فقد اختلفوا فيها فذهب قوم الى انها غير متمايزة لانها لو كانت متمايزة
لكانت ثابتة والتالي باطل والجواب انه ان اريد بكونها ثابتة على تقدير التمايز ثبوتها في الخارج
فالملازمة ممنوعة اذ التميز لا يقتضي الثبوت الخارجي وان اريد ثبوتها في الذهن فالملازمة
مسلمة ونفي التالي ممنوع اذ العدم له ثبوت في الذهن واحتج المصنف على ان الاعدام
متمايزة بثلثة وجوه الاول ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة ولا يستند الى غيره
ولا غيره اليه فلو لم يكن عدم المعلول متميزا عن عدم غيره ولا عدم العلة ايضا لما كان كذلك
الثاني ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط لامتناع الجمع بينهما ضرورة امتناع وجود المشروط
بدون وجود الشرط وعدم غير الشرط لا ينافيه فيكون العدم الذي هو مناف غير العدم
الذي لا يكون منافيا فيكون العدم متميزا عن الآخر الثالث ان عدم الضد كالسواد
عن المحل يصحح وجود الضد الآخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا يصححه فيكون عدم الضد
متميزا عن عدم غير الضد لا اصل ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل
عليه باعتبارين الشرح العدم قد يعتبر تارة باعتبار انه سلب الوجود فيعرض للماهية
وقد يعتبر تارة باعتبار انه مفهوم من المفهومات ولا يعتبر انه سلب الوجود وبهذا الاعتبار
يكون معقولا له تحقق في الذهن وكل ما له تحقق في الذهن يمكن للعقل ان يفرضه معدوما فانه على
للعقل الحكم في الوجود والعدم لجميع المعقولات فاذا اعتبر العقل العدم من حيث انه متحقق
متحقق في الذهن كان له ان يفرضه معدوما فيكون العدم عارضا لنفسه والعدم العارض
مقابل للعدم المعروض من حيث انه رفع له ونوع له من حيث انه عدم مقيد وهو عدم العدم
والعدم المعروض غير مقيد بانه عدم نفسه او عدم غيره فيصدق النوعية والتقابل على
العدم العارض باعتبارين لا اصل وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج
وان جاز في الذهن على انه برهان اني وبالعكس لمي الشرح لما بين ان عدم المعلول يستند
الى عدم العلة استشعر ان يقال لما كان كل واحد من العلة والمعلول يرتفع الآخر برفعه
فكل واحد منهما كالآخر في ان رفع كل منهما يستلزم رفع الآخر فاستناد عدم المعلول الى عدم العلة

ليس اولى من عكسه وما اورد ما يصلح ان يكون جوابا عن هذا وهو ان عدم المعلول وان
كان مستلزما لعدم العلة في الخارج لكنه ليس علة لعدم العلة في الخارج فانه اذا ارتفع العلة
لحركة اليد بالمفتاح رفع المعلول لحركة المفتاح وليس اذا ارتفع المعلول لحركة المفتاح رفع
العلة لحركة اليد وان كان كل منهما مستلزما للآخر بل المعلول انما رفع لان العلة رفعت فيكون
رفع العلة علة لرفع المعلول لا بالعكس بل جاز ان يكون عدم المعلول في الذهن علة لعدم
العلة فيه على انه برهان انيٌّ بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيكون
العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم العلة فعليته باعتبار التعقل لا باعتبار الوجود في الخارج
ولهذا يسمى برهانا انيا لانه يفيد ثبوت العلة وانيتها ولا يعطي السبب واللمية في نفس الامر والاول
يسمى برهانا لميا لانه يعطي السبب واللمية في نفس الامر الاصل و الاشياء المرتبة في العموم
والخصوص وجودا تتعاكس عدما الشرح اي اذا كان بين الاشياء عموم وخصوص مطلق
في الوجود كالانسان والحيوان ان المرتبة في العموم والخصوص وجودا فان الانسان اذا وجد
وجد الحيوان من غير عكس كان العموم والخصوص ينعاكس في العدم اي اذا عدم العام عدم الخاص
من غير عكس والحاصل ان كل شيئين يكون بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما
عموم وخصوص مطلق على العكس اي يكون نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم
مطلقا الاصل وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى حقيقية الشرح كل واحد من الوجود
والعدم اما ان يكون بالغير او لا والاول هو المفتقر والثاني هو الغني والمفتقر هو الممكن سواء كان
وجودا او عدما والغني ان كان هو الوجود فهو الواجب والا فهو الممتنع وهذه القسمة حقيقية
اي يكون القسمان فيها لا يجتمعان ولا يرتفعان اذ كل وجود لا بد وان يصدق عليه احدهما
ويمتنع ان يصدقا عليه معا وكذا كل عدم ولا واسطة بينهما الاصل واذا حمل الوجود او جعل
رابطة ثبتت مواد ثلث في انفسها جهات في التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها وهي الوجوب
والامتناع والامكان وكذا العدم الشرح الوجود يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان موجود
ويجعل تارة رابطة لحمل شيء آخر كقولنا الانسان يوجد كاتبا وعلى التقديرين يكون للمحمول نسبة
الى الموضوع ولا بد لتلك النسبة في نفس الامر من كيفية تسمى تلك الكيفية ان اعتبرت في نفسها مادة
وان اعتبرت في التعقل تسمى جهة وقد تخالف المادة الجهة والمواد ثلث لان نسبة المحمول الى الموضوع
ان كانت بحيث يستحيل انفكاك الموضوع عن ثبوت المحمول فتلك المادة هي الوجوب كلكيفية نسبة

الحيوان الى الانسان وان كانت بحيث يستحيل انفكاك الموضوع عن سلب المحمول فتلك المادة هي
الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان وان كانت بحيث لا يستحيل انفكاك الموضوع عن ثبوته
ولا عن سلبه فتلك الكيفية هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان واذا اعتبر العقل هذه
الكيفيات تسمى جهات وهي دالة على وثاقة الرابطة بين الموضوع والمحمول وضعفها وكذا العدم
يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان معدوم ويجعل تارة رابطة لمحمول آخر كقولنا الانسان انتفى عنه
الحجر وعلى التقديرين تثبت مواد ثلث في انفسها تسمى جهات باعتبار التعقل كقولنا الانسان
ينتفي عنه الحجر او الحيوان او الكاتب والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان
على ضعفها الاصل والبحث في تعريفها كالوجود الشرح اي البحث في تعريف الوجوب
والامتناع والامكان كالبحث في تعريف الوجود اي هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف
معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريف الذي ذكروه لهذه الثلثة بحسب اللفظ
لا بحسب الحقيقة اذ فيه دور لانهم عرفوا الوجوب باستحالة الانفكاك ثم عرفوا الاستحالة بعدم
الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب فيكون دورا وكذا الكل من الامكان والامتناع الاصل وقد يؤخذ
ذاتية فتكون القسمة حقيقية لا يمكن انقلابها وقد يؤخذ الاولان باعتبار الغير والقسمة مانعة
الجمع بينها يمكن انقلابها ومانعة الخلو بين الثلثة في المكنات الشرح الوجوب والامتناع و
الامكان قد يؤخذ تارة ذاتية اي كل منها بحسب الذات وحينئذ تكون قسمة المفهوم بحسب هذه
الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية اي لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق
ولا في الكذب بل يكون الصادق على المفهوم ابدا واحدا منها وذلك لان كل مفهوم اذا التفت
اليه من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود او لا يجب فان كان الثاني
فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود او لا فهذه اقسام ثلثة لا يخرج مفهوم من المفهومات عنها
ولا يصدق اثنان منها على شيء واحد فالاول منها هو الواجب بذاته والثاني هو الممتنع بذاته والثالث
هو الممكن بذاته فتبطل هذه القسمة غير حاصرة اذ يجوز ان يكون قسم آخر وهو ان يكون المفهوم
بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم معا اجيب بان هذه
القسمة للمفهوم بالنسبة الى الوجود الخارجي اي العقل يتصور المفهوم من حيث هو هو وينسب
الوجود الخارجي اليه وحينئذ لا يتحقق قسم آخر وذلك لان المفهوم الذي فرض انه يجب له الوجود والعدم
معا هو بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يمتنع له الوجود في الخارج فيكون ممتنعا بذاته

فلا يلزم قسم آخر فان قيل يلزم على ما ذكرتم من القسمة ان يكون الممكن هو الذي لا يجب له الوجود
ولا يمتنع لذاته وح لا يلزم ان يتساوى طرفا وجوده وعدمه لجواز ان يكون احد الطرفين راجحا
على الآخر ولا ينتهي الى حد الوجوب والامتناع فيجوز ان يقع ذلك الطرف الراجح بلا مرجح و
لا يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر اجيب بانه لا يجوز ان يكون احد الطرفين راجحا
على الآخر لذاته لانه مع ذلك الرجحان اما ان يمكن طريان الطرف الآخر او لا يمكن فان لم يمكن طريان
الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرض انه غير منته الى حد
الوجوب هذا خلف وان امكن طريان الطرف الآخر فاما ان يكون طريانه بسبب او لا فان لم يكن
بسبب فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلة وهذا محال فان المتساوي اقوى من المرجوح وهو
ممتنع الوقوع لا لسبب فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه لا لسبب وان كان طريانه لسبب
فلا بد وان يجب بذلك السبب او لا فان وجوبه يتوقف على رجحانه على الطرف الآخر ورجحانه على
الطرف الآخر يتوقف على انتفاء رجحان ذلك الطرف الآخر فيجوز انتفاء رجحان ذلك الطرف فلا يكون
راجحا بالذات هذا خلف ولئن سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته الى حد لا ينتهي الى
الوجوب لكن ذلك الرجحان غير كاف في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا بد من ان يمتنع به وقوع
الطرف الآخر والا فان امتنع يلزم الانقلاب وان لم يمتنع يتوقف الوقوع على عدم سبب الطرف
الآخر فلا يكون كافيا قيل ان قول الحكماء ان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده يناقض مذهبهم
ان وجود الواجب عين ذاته اذ الشيء لا يقتضي نفسه والا لزم تقدمه على نفسه لا يقال المراد
وجود الواجب وجود مخصوص والوجود المخصوص المطلق وهو غيره لانا نقول المطلق لو
كان وجود الواجب فوجوده غير ذاته والا لم يكن مقتضيا لوجوده والجواب ان الحكماء
جعلوا الوجوب تارة صفة للوجود وتارة صفة للذات بالقياس الى الوجود فاذا اعتبر الوجوب
من حيث هو صفة للوجود كان معناه ان الوجود لا يكون من غيره مستغنيا عما سواه فاذا
اطلق الواجب على الله تع بهذا الاعتبار لم يقتض ان يكون له ذات مقتضية للوجود فلا يلزم
تناقض بهذا الاعتبار واذا اعتبر الوجوب من حيث هو صفة للماهية يكون معناه ان
ذاته تقتضي وجوده وبهذا الاعتبار يكون له وجود مغاير لذاته ولا يلزم تناقض ايضا وذلك
لان الوجود الذي هو عين ذاته هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره
فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده

مقتضيه ذاته فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون كل موجود ممكن واجبا لذاته وذلك لان
المطلق عارض للوجود الخاص الذي يكون للممكن فوجوده الخاص يقتضي لذاته وجوده المطلق
فيكون واجبا لذاته اجيب بان ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء الوجود
الخاص فلا يكون الممكن واجبا لذاته لانه لا يقتضي الوجود فان قيل يلزم ان يكون الوجود
الخاص للممكن واجبا لذاته لان وجوده الخاص يقتضي الوجود المطلق فيكون واجبا لذاته والا
لم يكن ايضا واجبا بذاته اجيب بانا لا نم ان الوجود الخاص للممكن يقتضي لذاته الوجود المطلق
وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود
الخاص للممكن يفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر
مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته واعلم انه لا يمكن انقلاب كل من الواجب والممتنع والممكن
بالذات الى الآخر لان ما بالذات يمتنع ان يزول والا لم يكن الذات مقتضية له فيمتنع ان يصير
الواجب بالذات ممكنا بالذات وبالعكس وكذا يمتنع ان يصير الواجب بالذات ممتنعا بالذات
وبالعكس وكذلك الممكن بالذات يمتنع ان يصير ممتنعا بالذات وبالعكس وقد يوجد الاولان
اي الوجوب والامتناع بحسب الغير فيكون القسمة بينهما على سبيل منع الجمع دون الخلو فمعقول
وذلك لان المعقول الواحد يمتنع ان يكون واجبا بالغير وممتنعا بالغير معا لانه اذا وجب بغيره
يكون ذلك الغير متحققا فلا يكون ممتنعا بغيره لان الغير الذي يستند اليه الامتناع هو عدم الغير
الذي يكون الوجوب به فلا يكون العدم حاصلا على تقدير تحقق الغير الذي يجب به فلا يكون الامتناع
بالغير حاصلا وكذا نقول اذا امتنع بالغير يكون ذلك الغير الذي يستند اليه الامتناع متحققا
وهو عدم الامر الذي يستند اليه الوجوب فلا يحصل الامر الذي يستند اليه الوجوب فلا يمكن
الوجوب بالغير فيمتنع الجمع بينهما في معقول واحد وانما جاز الخلو عنهما لان المعقول الواحد
يجوز خلوه عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات
فان الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ينافيان الوجوب بالغير والامتناع وكل من الواجب
بالغير والممتنع بالغير يمكن انقلابه الى الآخر لان الواجب بالغير قد تعرض عدم علته فيصير
ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير واذا اعتبر الثلثة
اي الامكان الذاتي والامتناع بالغير والوجوب بالغير كانت القسمة بينها على سبيل منع الخلو اذ
يمتنع خلو الممكن عن احد المفهومات الثلثة لا على سبيل منع الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي

واحد الباقين الاصل ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في ال...
والايجاب وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه الشرح الوجوب والامتناع
يشتركان في اسم الضرورة اذ الضرورة تطلق على كل منهما ويختلفان بالسلب والايجاب فان
الوجوب يقال له ضرورة الايجاب والامتناع يقال له ضرورة السلب واسم الضرورة شامل لهما
وكل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه بان يكون
المضاف اليه في احدهما الوجود وفي الآخر مقابل الوجود اي العدم فيصدق الوجوب المضاف
الى الوجود على الامتناع المضاف الى العدم وبالعكس فيقال وجوب الوجود هو امتناع العدم
وبالعكس ويصدق الوجوب المضاف الى العدم على الامتناع المضاف الى الوجود وبالعكس
العدم هو امتناع الوجود وبالعكس واما اذا لم يتقابلا في المضاف اليه فلا يصدق احدهما
على الآخر فلا يقال وجوب الوجود امتناع الوجود وبالعكس ولا يقال ايضا وجوب العدم
امتناع العدم وبالعكس الاصل وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد
الطرفين فيعم الآخر والخاص الشرح الامكان قد يوخذ بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين
اعني الطرف المخالف ويسمى الامكان العامي وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل ال...
بهذا المعنى فيعم الضرورة الاخرى اي ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاصي وذلك لان ال...
العامي اذا اعتبر بالنسبة الى سلب الضرورة عن جانب الوجود يشمل ضرورة الطرف المواف...
اعني ضرورة العدم والامكان الخاصي اذ يصدق على كل من ضرورة العدم والامكان الخاصي
سلب الضرورة عن جانب الوجود واذا اعتبر بالنسبة الى سلب الضرورة عن جانب العدم
يشمل ضرورة الوجود والامكان الخاصي اذ يصدق على كل منهما سلب الضرورة عن جانب
العدم والامكان الخاصي انما نسب الى الخاص لانه هو الذي اعتبره العرف الخاص اعني عرف
الحكماء وانحصار المواد في الثلثة بحسب هذا الامكان وانما اعتبر الحكماء هذا الامكان لانهم
لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد جانبيها ضروريا
احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان الاصل وقد يوخذ بالنسبة
الى الاستقبال ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان الشرح الامكان
قد يعتبر بالنسبة الى الاستقبال وهو ان يكون الالتفات الى سلب الضرورة عن جانبي الوجود
والعدم في زمان الاستقبال ولا يلتفت الى حال الشيء في الماضي او الحال فاذا كان الشيء غير ض...

الوجود والعدم في اي وقت فرض له في الاستقبال سمي ممكنا بالامكان الاستقبالي وانما اعتبر
هذا من اعتبره لان ما نسب الى الحال والماضي من الامور الممكنة اما موجود فيكون ضروريا
بحسب الوجود واما معدوم فيكون ضروريا بحسب العدم فالباقي على صرافة الامكان ما نسب
الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها من الوجود والعدم ولا يشترط في امكان الوجود
في الاستقبال العدم في الحال ولا يلزم ان يشترط في امكان العدم في الاستقبال الوجود في
الحال لانه لو لم يشترط الوجود في امكان العدم في الاستقبال يلزم الترجيح بلا مرجح لانه اذا
اخرجه الوجود الى ضرورة الوجود اخرجه العدم الى ضرورة العدم فجعل الوجود في الحال منافيا
للامكان في الاستقبال دون العدم ترجيح بلا مرجح واذا اشترط الوجود في الحال في امكان
العدم في الاستقبال مع ان ممكن الوجود في الاستقبال ممكن العدم فيه يلزم ان يشترط الوجود
والعدم في الحال في امكان الاستقبال فيجتمع النقيضان الاصل والثلثة اعتبارية لصدقها
على المعدوم واستحالة التسلسل الشرح الوجوب والامكان والامتناع اعتبارية لا ايجابية
معقولة بمعنى ان تصورها وجوده الخارجي وليس لها تحقق في الاعيان لوجوه بعضها مشترك بين الثلثة
وبعضها مختص بواحد واحد اما المشترك فوجهان الاول ان هذه الامور تصدق على المعدوم
فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه
انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة في الاعيان
لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو متحقق فيها وفيه نظر فان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون
معدوما لوله لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج فلنا يجوز ان يكون طبيعة واحدة
بعض افرادها معدوما وبعضها موجودا فتصدق تلك الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة
فباعتبار صدقها على الافراد الموجودة يكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة يكون
معدومة فاعتبر الانسان فان بعض افراده موجود وبعضها معدوم مع ان الانسان صادق
على الجميع فالانسان باعتبار صدقه على الافراد الموجودة يكون موجودا وباعتبار صدقه على
الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج ولا يكون
تلك الطبيعة معدومة الثاني لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها
في الوجود ومتميزة عنه بالخصوصيات فوجودها غير ماهياتها فاتصافها بوجودها
لا يخلو عن احد هذه الامور ويلزم التسلسل وهو محال الاصل ولو كان الوجوب ثبوتيا

لزم امكان الواجب الشرح هذا دليل يختص بالوجوب تقريره لو كان الوجوب ثبوتيا اى موجود
في الاعيان لكان الواجب ممكنا والتالي باطل لامتناع الانقلاب بيان الملازمة ان الوجوب اذا كان
موجودا في الاعيان تكون ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقر
الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا تكون الواجب ايضا ممكنا لان الواجب انما هو واجب
بهذا الوجوب الممكن فاذا كان ما به الشئ واجب ممكنا تكون الواجب ممكنا لا انا نقول لا يلزم من امكان
الصفة امكان الموصوف فان الصفة لكونها مفتقرة الى الموصوف ممكنة والموصوف غير مفتقر
الى غيره فلا تكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الموصوف الذي
هو الواجب لانا نقول اذا كانت الصفة ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف
بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فتكو
من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو
واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان من حيث انه واجب ممكنا
فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا غير محال لانه يجوز ان يكون الواجب
من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشئ من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان
ذات الشئ لا يقال لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز
ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا تكون الذات واجبة ويلزم امكانه لانا
لا نم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك ان
لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو ممنوع فان علة الوجوب هي الذات التي
يمتنع زوالها فيمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي
اجيب بان علة الوجوب لو كانت هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود
ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون للواجب وجوبان
او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال وان كانت علة الوجوب غير الذات يلزم
جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان قيل الوجوب نقيض اللاوجوب
واللاوجوب عدمي لانه صادق على المعدوم فيلزم ان يكون الوجوب عدميا قلنا لا نم ان
اللاوجوب عدمي قوله لانه صادق على المعدوم قلنا صدقه على المعدوم لا يقتضي
ان يكون عدميا لجواز ان يكون اعم من المعدوم فيصدق على المعدوم وعلى الموجود

فلا يلزم

فلا يلزم ان يكون عدميا مطلقا لجواز ان يكون بعض افراده موجودا وبعضها معدوما
ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم ان نقيض العدمي يلزم ان يكون وجوديا لجواز ان يكون كل من النقيضين
عدميا فان اللاممكن بالامكان الخاص لصدقه على الممتنع عدمي والممكن الخاص ايضا لصدقه
على المعدوم الممكن عدمي الاصل ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع الشرح
هذا دليل يختص بالامتناع تقريره لو كان الامتناع ثبوتيا اى موجودا في الاعيان لزم امكان
الممتنع والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو كان الامتناع موجودا في الاعيان لكان ممكنا اذ
هو صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيرها فيكون ممكنا واذا كان الامتناع
ممكنا يكون موصوفه وهو الممتنع ايضا ممكنا لامتناع امكان الصفة مع امتناع الموصوف
واما بيان بطلان التالي فلانه لو امكن الممتنع يلزم الانقلاب وهو محال الاصل
ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه الشرح هذا دليل يختص بالامكان
تقريره لو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو كان
موجودا في الاعيان لكان صفة للممكن فتكون الممكن متقدما بالوجود على امكانه ضرورة تقدم
الموصوف على الصفة بالوجود واما بيان بطلان التالي فلانه لو كان الممكن متقدما على الامكان
بالوجود يلزم ان لا يكون الممكن ممكنا حالة الوجود وقبله فيلزم الانقلاب الاصل والفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته الشرح هذا جواب دليل على ان الامكان
موجود تقريره انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان والتالي باطل لان الفرق
بين الامكان ونفيه بالضرورة اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان
والامكان فرق حينئذ اذ الاعدام لا تمايز تقرير الجواب انا لا نم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان
والامكان على تقدير كونه منفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي ونفي
الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي والفرق بين الشئ العدمي وبين رفع الشئ العدمي قوله الاعدام
لا تمايز قلنا ممنوع فان عدم العلة متميز عن عدم المعلول واذا كانت الملازمة ممنوعة
لم يلزم من نفي التالي نفي المقدم فلا يلزم من الفرق بين الامكان ونفيه ثبوت الامكان ولفظ المنفي
بعد لفظ الامكان زائد لعله وقع سهوا من الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان
لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام
نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على زعمه

على

ان الاعدام لا يمانع عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عندك على تقدير ان يكون
التالي عدم الفرق بين نفي الامكان و الامكان المنفي فلا يلزم نقيض المدعى الذي هو مطلوبه
ولكن لو حرف المنع عن الامكان يكون اللازم لنقيض المدعى وهو عدم الفرق بين نفي الامكان
والامكان ويصدق استثناء نقيض التالي على زعمه فيصدق نقيض المقدم الذي هو المدعى
الاصل والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع ومعروضهما بالغير منهما ممكن
والممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية الشرح الوجوب ينقسم الى وجوب بالذات وهو
الذي استند الى الذات من غير التفات الى امر آخر والى وجوب بالغير وهو الذي حصل للذات
باعتبار غيره وكذا الامتناع ينقسم الى الامتناع بالذات والى الامتناع بالغير ومعروض الوجوب
بالغير والامتناع بالغير هو الممكن لا الواجب بالذات والممتنع بالذات اذ الممكن بالذات اذا اعتبر
معه وجود علته يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير وكذا الممتنع بالذات يمتنع ان يعرض
له الوجوب بالغير ولا يمكن ان يكون ممكنا بالغير لانه لو كان ممكنا بالغير فهو اما واجب بالذات او ممتنع بالذات
او ممكن بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها باطلة والا يلزم الانقلاب وقد تقدم بطلانه
في القسمة الحقيقية فان قيل لم لا يلزم من طريان الوجوب او الامتناع بالغير على الممكن بالذات
الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب اجيب
بان الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة
احد الطرفين فوجب او امتنع به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب
لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرا عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرا عليه الامكان
واذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل
لم لا يجوز ان يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات اجيب بانه
لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زوال ما بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب الاصل
وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما
بالنظر اليهما يثبت ما بالغير ولا منافاة بين الامكان والغيري الشرح الامكان انما يعرض للماهية
من حيث هي لا باعتبار وجودها وعدمها ولا باعتبار وجود علتها وعدمها لان الامكان
انما يعرض لماهية الممكن بالقياس الى الوجود او العدم فكيف يستقيم قولكم انما يعرض لها من حيث هي
لا باعتبار وجودها وعدمها لانا نقول الامكان وان كان عروضه بالقياس الى الوجود او العدم

لكن لم يكن عروضه بالقياس الى الوجود او العدم بالنظر الى الماهية الموجودة او المعدومة
اي بالنظر الى الماهية موجودة او معدومة وبين الامرين فرق فان اعتبار مفهوم الوجود غير
اعتباره من حيث انه حاصل للماهية واعتبار الاول شرط في الامكان دون الثاني وعند اعتبار
الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية او علتها يعرض لها بالغير اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير
فانه اذا اعتبر وجود الماهية او وجود علتها يعرض الوجوب بالغير اما باعتبار وجود الماهية
فيعرض الوجوب اللاحق واما باعتبار وجود العلة فيعرض الوجوب السابق كما سيجيء وجوب
بالغير واذا اعتبر عدم الماهية او عدم علتها يعرض الامتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان
والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير فان الممكن يجوز ان يعرض له الوجوب بالغير
او الامتناع بالغير بالنظر الى وجود علته او عدمها ويعرض له الامكان بالنظر الى ذاته بل المنافاة
بين الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي كما بينا الاصل وكل ممكن العروض
ذاتي ولا عكس الشرح الممكن قد يكون ممكن الثبوت في ذاته كالمجردات وقد يكون ممكن الثبوت
لشيء آخر وكل ممكن العروض اي ممكن الثبوت لشيء آخر ذاتي اي ممكن الثبوت في نفسه لان امكان
ثبوت الشيء لشيء آخر فرع امكان ثبوت الشيء في ذاته ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الثبوت في ذاته
ممكن العروض لشيء آخر فان المجردات ممكنة الثبوت في ذاتها ولا يكون ممكنة العروض لشيء آخر
الاصل واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور
وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب الشرح
اختلف الناس في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر في الامكان او الحدوث فذهب جمهور العقلاء الى
ان علة الافتقار في الامكان واختار المصنف هذا وذهب جماعة من المتكلمين الى ان علة
الافتقار في الحدوث وذهب طايفة اخرى الى ان علة الافتقار مجموع الامكان والحدوث واحتج
المصنف على المذهب المختار بوجوه الاول انا اذا التفتنا الى الممكن الموجود علمنا انه مفتقر
الى العلة فطلبنا علة وجوده وان لم يتصور منه غير انه ممكن فلو لم يكن علة الافتقار الامكان
لما علمنا افتقاره عند تصور الامكان فطلبنا علته بمجرد تصور الامكان والتالي باطل بالضرورة
الثاني الحدوث لا يكون علة ولا جزء علة ولا شرطها لانا قد نتصور وجود الحادث لانه اذا لم نتصور
امكان وجود الحادث لم يعتبر العقل انه غير واجب فلم يعلم انه مفتقر الى العلة الثالث الحدوث
عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون كيفية للوجود متاخرة عن الوجود المتاخر عن الايجاد
المتاخر

عن افتقار الممكن الى الموجد المتاخر عن علة الحاجة واذا كان الحدوث متاخرا عن الافتقار
لا يكون علة ولا جزء علة له ولا شرطا وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده
فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان
صفة لماهية الممكن من حيث هي هي من غير اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متاخرا عن وجود
الماهية في الخارج بل عروضه للماهية من حيث هي يتوقف على اعتبار وجود وعدم لا على اعتبار
وجودها وعدمها الاصل ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته ولا يكفي الخارجية
لان فرضها الجعل المقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عن
قضية فعلية الشرح لا يتصور اولوية احد طرفي الممكن بالنظر الى ذاته لانه لو تحقق اولوية احد
الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الآخر لزم الانقلاب وان امكن لا لسبب لزم الترجيح بلا مرجح
بلا سبب وهو محال عند العقل بالنسبة الى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح او لسبب فان لم يبق
ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات
بالغير وهو ممتنع فلا بد لاولوية احد طرفيه من مرجح غير ذاته ولا يكفي العلة الخارجية ما لم يجب صدوره
الممكن من المرجح لانه لو لم يجب بقي على امكانه اذ لا وجه لامتناعه فلا يحيل العقل الآخر المقابل له
فيحتاج الى مرجح ولا يتسلسل لانه محال فلا بد من الانتهاء الى الوجوب فثبت انه لا يكفي العلة الخارجية
في تحقق ذلك الطرف بدون الوجوب وهذا الوجوب هو الوجوب السابق على الوجود لانه وجب
اولا ثم وجد ثم اذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر لان كل ممكن موجود يجب وجوده
بشرط كونه موجودا ويسمى هذا الوجوب بالوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجود وهو الذي يسميه
المنطقيون الوجوب بشرط المحمول ولا يخلو قضية فعلية عن هذا الوجوب فان القضية الفعلية
ان كانت موجبة يكون المحمول فيها ثابتا بالفعل فيلحقه وجوب الوجود وان كانت سالبة يكون
السلب فيها بالفعل فيلحقه وجوب العدم وقد وقع في بعض النسخ قبل قوله ولا يتصور الاولوية
قوله والحكم باحتياج الممكن ضروري وهذا بيان ان هذا الحكم مذكور في آخر هذا الفصل مع ما يتعلق
الاصل والامكان لازم والا لجب الماهية او يمتنع ووجوب الفعليات تقارنه جواز العدم ولا
بلازم ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تام الى بعض الشرح الامكان لازم لماهية الممكن لانه لو
لم يكن لازما لجاز انفكاكه عنها فح يكون ماهية الممكن واجبة او ممتنعة فيلزم القلب بخلاف الوجوب
بالغير والامتناع بالغير فانه غير لازم لماهية الممكن اذ يجوز انتفاء الوجوب بالغير عند انتفاء العلة

وكذا

وكذا يجوز انتفاء الامتناع بالغير عند وجود العلة ووجوب الفعليات اعني الوجوب اللاحق
تقارنه جواز العدم فلا ينافي الامكان وهو غير لازم لماهية الممكن لانه ينفك عنها عند فرض عدم العلة
ونسبة الوجوب بالغير الى الامكان نسبة تام الى ناقص فان الوجوب بالغير اذا حصل وجدت
الماهية بالفعل بخلاف الامكان فانه ما لم يقارن به الوجوب تكون موجودة بالقوة الاصل
والاستعداد قابل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للمركبات وهو غير الامكان الذاتي الشرح
الامكان اما ان يعتبر بالنسبة الى ذات الممكن ويسمى الامكان الذاتي واما ان يعتبر بالنسبة الى قربه
وبعده بحسب اجتماع كثرة شرائطه وقلتها وبحسب ارتفاع كثرة موانعه وقلتها ويسمى الاستعداد
وبعضهم يسميه بالامكان الوقوعي والاستعداد غير لازم للممكن فانه قد يوجد للمركبات كاستعداد
الانسان في مادة العلقة مثلا وقد يعدم فيها كانتفاء استعداد الانسان عنها اذا افسدت صورة
العلقة ولم يحصل صورة المضغة بل تحلل اجزاؤها وانفك بعضها عن البعض وهذا الامكان
الاستعدادي غير الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي غير قابل للشدة والضعف بخلاف
الامكان الاستعدادي فانه قابل لهما فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد
العلقة لها واستعداد الانسان للكتابة اشد واقوى من استعداد النطفة لها الاصل
والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث الشرح اراد ان يقسم
الوجود باعتبار القدم والحدوث فقال الوجود ان كان غير مسبوق بالغير او بالعدم فهو
قديم وان كان مسبوقا بالغير او بالعدم فهو حادث الاصل والسبق ومقابلاه اما
بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر استقرائي
الشرح لما ذكر السبق في تعريف القدم والحدوث اشار الى اقسامه واقسام مقابليه اي المعية
والتاخر واقسام السبق خمسة على راي الحكماء وستة على راي المتكلمين الاول السبق بالعلية
وهو سبق المؤثر الموجب على معلوله كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني السبق بالطبع
وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا موجبا له كسبق الواحد على الاثنين
وهذان يشتركان في معنى واحد وهو السبق بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء
محتاجا الى الآخر في تحققه ولا يكون الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج اليه هو السابق بالذات
ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يعطي وجود المحتاج او لا فالمحتاج
اليه بالاعتبار الاول سابق بالعلية وبالاعتبار الثاني سابق بالطبع الثالث السبق بالزمان وهو ان يكون

السابق قبل المتاخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كسبق الاب على الابن الرابع السبق
بالرتبه وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه والرتبه اما ان تكون حسيه كسبق الامام على الماموم
او عقليه كسبق الجنس على النوع اذا ابتدئ من الطرف الاعلى الخامس السبق بالشرف كسبق
العالم على المتعلم فاقسام السبق عند الحكماء هي هذه الخمسة والحصر استقرائي واما المتكلمون
فقد اثبتوا قسما اخر وهو سبق بعض اجزاء الزمان على البعض ويسمون هذا بالسبق بالذات وادعوا
انه غير عائد الى شيء من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان
زمان اخر ولا بالعلية اذ بعض اجزاء الزمان ليس علة للبعض ولا بالطبع لذلك ولا بالشرف
ولا بالرتبه لانها اما وضعيه وليس للزمان وضع واما طبيعيه وليس في الطبع بعض اجزاء الزمان
ان يكون اسبق من بعض هذا ما قالوه والحق انه عائد الى التقدم الزماني لان التقدم الزماني
لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان غيرهما بل التقدم الزماني يقتضي ان يكون السابق
قبل المتاخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك
فيكون سبق بعضها على البعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق
وايضا يجوز ان يكون بعض اجزائه على البعض بالرتبه فان الامس سابق على اليوم بالرتبه اذا
ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل ولما علم اقسام السبق علم
اقسام المعية والتاخر فالمع بالذات بان يكونا معلولي علة واحدة او علتي معلول واحد لكن
بالنوع او بالطبع بان يكونا ... او بالزمان وهو ظاهر او بالرتبه كالماموميين بالنسبة
الى امام واحد او الى الساويه التاخر عن الامام والباقي ظاهر الاصل ومقوليته بالتشكيك
ويحفظ الاضافه بين المضافين في انواعه وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته الشرح
اختلفوا في ان مقوليه السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على
سبيل التشكيك فذهب طايفه الى الاول واخرى الى الاخر وهو المختار عند المصنف فانا
نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان اطلاق السبق
على السبق بالعلية اولى من اطلاقه على غيره وما هذا شانه يكون مقولا بالتشكيك واعلم ان
انواع التشكيك ثلثه الاولوية والاقدمية والاشدية ويحفظ الاضافه بين المضافين في انواع
التشكيك يعني اذا كان احد المضافين في قسم من اقسام السبق موصوفا باحد انواع التشكيك
بالاضافه الى قسم اخر من اقسام السبق يكون المضاف للقسم الاول من السبق اعني التاخر المقابل له

موصوفا بذلك النوع من التشكيك بالاضافه الى المضاف للقسم الثاني اعني التاخر المقابل له فمعنى
الاضافه التي بين السبقين محفوظة بين تاخريهما المضافين لهما هذا هو المراد بقوله ويحفظ الاضافه
بين المضافين في انواعه يعني ويحفظ الاضافه التي بين السبقين في هذا النوع من التشكيك بين
المضافين اعني تاخريهما المقابلين لهما مثلا اذا كان آ سابقا على ب بالعليه وج على د بالطبع
فآ اولى بالسبق بالاضافه الى ج لان السبق بالعليه اولى بالسبق بالاضافه الى السبق بالطبع
فيحفظ الاضافه التي بين آ وج في هذا النوع من التشكيك وهو الاولويه محفوظه بين تاخريهما اعني
تاخر ب عن آ وتاخر د عن ج فان تاخر ب عن آ اولى بالتاخر بالنسبة الى تاخر د عن ج فانحفظت
الاضافه التي بين السبقين في الاولويه بين المضافين اعني تاخر ب عن آ وتاخر د عن ج هذا ما
فهمته فاعتبر بما ذكرنا في النوعين الاخرين من التشكيك وكل ما هو مقول على الاشياء
بالتفاوت اي بالتشكيك امتنع جنسيته للاشياء لما سنعرف فالتقدم المقول على هذه
الاقسام الخمسة بالتشكيك لا يكون جنسا لها وكذا المعية والتاخر بالنسبة الى اقسامها
الاصل والتقدم بعارض زماني او مكاني او غيرهما والقدم والحدوث المتفقان
لا يعتبر فيهما الزمان والتسلسل والحدوث الذاتي متحقق الشرح اعلم ان عروض
التقدم لذات المتقدم لاجل امر عارض زماني او مكاني او غيرهما لا للماهية من حيث هي فانا
اذا نظرنا الى ماهية المتقدم من حيث هي لم يكن متقدما على غيرها فالمتقدم بالزمان انما يعرض
له التقدم من حيث وقوعه في زمان اول ووقوعه في زمان اول امر عارض له والمتقدم
بالرتبه انما يعرض له التقدم بسبب كونه اقرب مما هو مبدا بالوضع ان كانت الرتبه وضعيه
او بالطبع ان كانت عقليه والمتقدم بالعليه انما يعرض لماهيه العلة بسبب تاثيرها في المعلول
والمتقدم بالطبع انما يعرض للمتقدم بالطبع بسبب كونه محتاجا اليه والمتقدم بالشرف انما
يعرض للمتقدم بالشرف باعتبار الفضيله واما عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضه
فلذاته لا لامر اخر عليه كما سيجيء والتقدم الذاتي بالمعنى المشترك بين التقدم بالعليه وبين التقدم
بالطبع هو تقدم حقيقي وما سواه ليس بحقيقي لان المتقدم بالزمان او بالرتبه او بالشرف
يمكن ان يصير بالفرض متاخرا وهو ظاهر لان المقتضي لتقدمه امر عارض لا يمتنع ان ينفك
عن الذات واما المتقدم بالذات فلا يمكن ان يفرض متاخرا وهو ظاهر لان المقتضي لتقدمه
وان كان عارضا للذات لكن يمتنع انفكاكه عنها ولهذا يقال لهذا المتقدم انه الذي يكون بالحقيقة

لانه استثناء كما قاله المصنف من ان المقدم يكون بعارض في الخارج

الوجود والقدم والحدوث يطلقان على المعنيين المذكورين ويسميان الحقيقيين وقد يطلقان
على معنيين آخرين ويسميان القدم والحدوث بالمجاز اما القدم الجاري فمقابله ولا يعتبر الزمان
في مفهوم القدم والحدوث الحقيقي والا لزم التسلسل في الزمان وهو محال بيان الملازمة انه لو
اعتبر الزمان في ماهية القدم والحدوث الحقيقيين فلا يخلو اما ان يكون الزمان قديما او حادثا
وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر والمقدر كون القدم والحدوث الحقيقيين
بحيث يعتبر في مفهومهما الزمان فينتقل الكلام الى هذا الزمان ويلزم التسلسل والحدوث
الذاتي متحقق وذلك لان الموجود بالغير متقدم لا استحقاقيه وجوده بالذات على وجوده
وذلك لان الموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي منفردة عن الغير لم يستحق الوجود
لانه لو استحق الوجود فان الوجود اتصاله بالغير واما وجوده بحسب الغير فلا
وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون لا استحقاقيه الوجود الذي هو حاله من ذاته
قبل وجوده الذي هو حاله عن غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته
يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع الحال التي تكون بحسب الغير واما ارتفاع
الحال التي تكون بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي تكون بحسب الذات فيكون وجوده
مسبوقا بلا استحقاقيه الوجود سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتي وكل ما هو واجب
بالغير لا ينفك عن الحدوث الذاتي الاصل والقدم والحدوث اعتباران عقليان
ينقطعان بانقطاع الاعتبار الشرح ذهب المحققون الى ان القدم والحدوث
اعتباران عقليان لحصولهما في العقل عند عدم تاخر وجود الشيء عن الغير او العدم
وعند اعتبار تاخره ولا وجود لهما في الاعيان وذهب طايفة من المتكلمين الى انهما
وصفان موجودان في الخارج زايدان على الوجود والذي يدل على امتناع وجودهما
في الخارج انهما لو وجدا فالموجود من القدم اما قديم او حادث اذ لا واسطة بينهما والثاني
والا يلزم حدوث القدم والاول يوجب التسلسل وكذا الموجود من الحدوث اما حادث
او قديم والثاني باطل والا يلزم قدم الحادث والاول يوجب التسلسل فان قيل لو
كانا عقليين يلزم التسلسل بعين ما ذكرتم اجيب بان القدم والحدوث قد يعتبرهما
العقل من حيث هما حالان لغيرهما وبهذا الاعتبار لا يعتبر العقل وجودهما فضلا عن كيفية
وجودهما التي هي القدم والحدوث وقد يعتبر من حيث هما موجودان وينظر بهذا الاعتبار

في اعتبارهما يصح ان يعتبر القدم والحدوث لهما فح يكون بهذا الاعتبار للقدم قدم وللحدوث
حدوث لكن ينقطع باعتبار العقل اذ لا يمكن للعقل ان يعتبرهما باعتبار التالي الى غير النهاية
فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل الاصل وتنصرف الحقيقية منها ومن
الذاتي والغيري الشرح اي يصدق منفصلة حقيقية من القدم والحدوث في الموجود
وذلك لان الموجود اما ان يسبقه العدم او لا ولا يجوز الجمع والخلو عنهما وكذا تصدق منفصلة
حقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اذ كل موجود اما واجب لذاته
او واجب لغيره على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلان الواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع
غيره والواجب بغيره يرتفع بارتفاع غيره ويمتنع ان يكون الموجود الواحد مرتفعا بارتفاع غيره
او لا ولا واسطة بينهما والاول هو الواجب بالغير والثاني الواجب بالذات فيمتنع الخلو
عنهما وكذا تصدق منفصلة حقيقية من الامتناع الذاتي والامتناع بالغير بمثل ما ذكرنا ويمكن
ان يكون المراد بالذاتي والغيري القدم الذاتي والقدم الغيري وح ينبغي ان تحمل الحقيقية
على التسمية الحقيقية وهي التي لا يمكن ان يشترك احد القسمين بالآخر لتستقيم لان القدم الذاتي والغيري
لا يكون بينهما انفصال حقيقي اللهم الا ان تجعل مورد التقسيم القديم لا الموجود وعلى تقدير ان
يكون المراد بالذاتي القدم الذاتي يكون جميع الاحكام التي للوجوب الذاتي احكاما للقدم
الذاتي والقدم الذاتي والوجوب الذاتي مثلا زمان متعاكسان فيكونان متوافقين
في الاحكام والوجوب الغيري اعم مطلقا من القدم الغيري والثاني انسب بسياق الكلام
لانه ذكره في بحث القدم والحدوث والاول انسب بحسب الاصطلاح فان انقسام القدم
بالذاتي والغيري غير متعارف عند اهل العلم الاصل ويستحيل صدق الذاتي على
المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا والوجود المعلوم
هو المقول بالتشكيك اما الخاص به فلا وليس طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف
جزئياته في العروض وعدمه وتأتي الماهية من حيث الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول
والنقض بالقابل ظاهر البطلان الشرح ذكر للوجوب الذاتي خواص منها انه يستحيل
ان يصدق الوجوب الذاتي على المركب لان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره والمفتقر
الى الغير ممكن والوجوب الذاتي لا يصدق على الممكن فان قيل هذا انما يدل على عدم
صدقه على المركب في الخارج ولا يدل على عدم صدقه على المركب في العقل فيجوز ان يكون الواجب

لذاته في العقل مركبا لانا نقول لا نجوز ان يكون في العقل مركبا لان التركيب العقلي ان طابقا
للخارج يلزم ان يكون التركيب في الخارج والا يلزم الجهل لانا نقول لا نم ان التركيب في العقل
اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل ان لو حكم العقل بالتركيب الخارجي و
لم يكن في الخارج وهو ممنوع فان التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي والا لكان
جهلا بل يقتضي التركيب في العقل لجاز ان يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج فلا لحكم العقل
بالتركيب الخارجي لا يقال لو تحقق التركيب في العقل ولم يتحقق في الخارج يلزم ان يكون صورتان
عقليتان مطابقتين لشيء بسيط وهو محال اذ مطابقة احدهما له يمنع ان تطابقه الاخرى لانا
نقول انما يلزم ذلك ان لو كان كل من الصورتين مطابقة للبسيط وليس كذلك فان مجموع
الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل اجيب بان واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود ولو شارك
غيره في ماهية ذلك الشيء يلزم امكانه وهو محال واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات
لم يحتج في العقل الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لا يقال لم لا يجوز ان يكون
مركبا من امرين متساويين في العقل ويكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط في الخارج لانا
نقول ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود الخاص الى امرين لتقومانه اذ لا اشتراك له
مع الغير في ذاتي ولا اجزاء له في الخارج حتى يحتاج في تعقله الى انتزاع صورتين من الجزئين فيستحيل
تركيبه في العقل مطلقا ومن خواص الوجوب الذاتي ان لا يكون الواجب بالوجوب الذاتي
جزءا من غيره حتى يحصل منه ومن غيره حقيقة واحدة محصلة وذلك لان احدهما ان لم يكن
حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري وان كان
احدهما حالا في الاخر فلا يخلو اما ان يكون احدهما الى الاخر اولا فان لم يكن امتنع حلول
احدهما في الاخر فيمتنع التركيب منهما وان كان احدهما محتاجا فلا يخلو اما ان يكون
الواجب حالا في الاخر او بالعكس والاول باطل لان الواجب لذاته ان كان هو المحتاج
يلزم الانقلاب والا يكون بتمامه وتعينه مستغنيا عن الاخر فلم يتصور حلوله فيه لانه
لا يخلو اما ان يكون للمحل تشخص اخر مستقل اولا والاول يوجب ان يكون الحال والمحل متشخصين
متغايرين فلم يحصل منهما حقيقة واحدة وان كان متشخصا بتشخص الحال يلزم ان يكون له
مدخل في ذلك التشخص فلا يكون واجب الوجود مستقلا في التشخص عن غيره وهو محال

والعكس ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال يكون الواجب
هو الموضوع والامر الاخر هو العرض فلم يحصل منهما حقيقة محصلة بل غايته ان يحصل
منهما حقيقة اعتبارية لانه يكون الواجب الذي هو المحل مستقلا بتمامه وتشخصه
والامر الاخر عرض له بعد تحصله وتشخصه فلم يحصل منهما حقيقة واحدة الا بالاعتبار
وقد فرض بخلافه هف ومن خواص الوجوب الذاتي ان ما هو واجب بالوجوب
الذاتي لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له والصفة تفتقر الى موصوفها
الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن فيكون الوجود ممكنا وكل ممكن له علة وعلته
ان كانت غير حقيقة الواجب يلزم افتقار واجب الوجود في وجوده الى غيره وهو محال
وان كانت حقيقة الواجب فاما ان يكون مؤثرة في الوجود حال كونها موجودة او حال
كونها معدومة فان كان الاول فاما ان يكون موجودة بهذا الوجود او بغيره فان كانت
موجودة بهذا الوجود يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كانت بغير هذا الوجود يكون الواجب
موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان الثاني
وهو ان يكون مؤثرة حال كونها معدومة فهو محال ايضا لانا نعلم بالضرورة ان المعدوم
يمتنع ان يؤثر في الوجود ولو جوز ذلك لم يمكننا الاستدلال بفاعلية الله تعالى على وجوده
قوله والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك جواب معارضة للدليل الدال على الزوجية
ليس زائدا تقريرها ان وجوده معلوم لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبديهة
وماهيته غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده غير ماهيته وتقرير الجواب
ان الوجود المعلوم هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك على وجوده الخاص ووجود
الممكنات وهو خارج عن وجوده الخاص ووجود الممكنات لان المقول بالتشكيك على الجزئيات
يكون خارجا عنها والوجود الذي هو عين حقيقته التي هي غير معلومة هو وجوده الخاص
به القائم بذاته الذي لا يمكن ان يحمل على غيره ولا يلزم من مغايرة الوجود المشترك لحقيقته مغايرة
وجوده الخاص الذي هو مغاير وضله قوله وليس طبيعة نوعية هذا جواب عن دليل اخر
على ان الوجود زائد تقرير الدليل الوجود مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو
اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب
ايضا والثاني يقتضي اللاعروض في الممكنات ايضا والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض

بعلة لعدم العروض في الواجب لعله هف اجيب عنه بان المحتاج الى العلة العروض واما اللاعروض
فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه ح يحتاج الواجب الى عدم علة
العروض وهو غيره فيفتقر الواجب الى غيره هف ويمكن ان يقال ايضا لو كان عدم العروض
لعدم علة العروض لكان واجب الوجود محتاجا الى عدمه لان علة عروضه هو الواجب والجواب
عن الدليل ان الوجود ليس طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي افرادها في العروض واللاعروض
لانه مقول بالتشكيك على افراده التي هي علل ومعالة فلا يلزم تساوي افراده التي هي علل ومعالة في العروض
واللاعروض لاختلافها بالماهيات واعتبر النور المقول بالتشكيك على الانوار مع ان نور الشمس
يقتضي ابصار الاعشى قيل لا نم ان الوجود مقول بالتشكيك ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع
مساواة الافراد في تمام الحقيقة لانها اذا لم تكن متساوية في تمام الحقيقة فلا يخ اما ان تكون مشتركة
في شيء من الحقيقة اولا والاول يوجب التركيب والثاني يوجب المباينة الكلية بين الوجود من
وقد بان فسادهما وايضا المقول على الاشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها بالضرورة
ان تماثلت او تجانست باعتبار تقرر لزم التساوي او التركيب وقد بان فسادهما وان تباينت
كان كل منها مباينا للغير بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى والجواب عن
الاول انا بينا ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودات واما قوله ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع
مساواة الافراد في تمام الحقيقة فباطل قوله والا يلزم التركيب او المباينة الكلية قلنا المباينة
الكلية في تمام الحقيقة لا يلزم منها عدم اشتراكها في الوجود فان التباين في الحقيقة لا ينافي الاشتراك
في العارض فجاز ان يكون الفرد من الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مباينا بالكلية
للافراد التي هي وجودات الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض
لتلك الافراد واما قوله وان تباينت الموصوفات كان كل منها مخالفا للغير بالذات ومشاركا له
في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى مع انه مناف لما قيل اولا فباطل وذلك لان المدعى
ان وجوده الخاص زائد على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من التشكيك
ومن مباينة الموصوفات بالكلية بل التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق زائدا على
الوجودات الخاصة والمباينة في الموصوفات تقتضي مباينة الوجود الخاص للواجب
لوجود الممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب كما في الممكنات
والمدعى ليس الا هذا قوله وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول جواب اعتراض

اي الوجود انه لا يقال انما الوجود بالتشكيك

الدليل الذي ذكره على ان وجود الواجب عين ماهيته وينبغي ان يقدم هذا على الاعتراضات
السابقة لان هذا منع الدليل والاعتراضات السابقة معارضات والمنع مقدم على
المعارضة تقرير الاعتراض ان يقال لم لا يجوز ان يكون المؤثر في وجود الواجب على تقدير احتياجه
الى مؤثر هو الماهية من حيث هي لا الماهية بشرط الوجود او بشرط العدم ولا يلزم من خلو الوجود
عن درجة الاعتبار دخول العدم لان الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة على معنى
انه لا يدخل واحد منهما في مفهومها وهذا كما في الممكن فان ماهيته قابلة للوجود لا بشرط وجود
آخر والا يلزم التسلسل ولم يلزم ان يكون القابل للوجود معدوما والا لزم كون الشيء الواحد
في آن واحد موجودا معدوما معا تقرير الجواب ان يقال الماهية من حيث هي هي يمكن ان تكون
علة لصفة معقولة لها كما ان ماهية الاربعة من حيث هي هي علة للزوجية اما كونها من حيث
هي هي علة لوجودها فمحال والمنازع مكابر مقتضى عقله لان بديهة العقل حاكمة بوجوب كون
ما هو علة لوجود موجودا والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث ظاهر البطلان
وذلك لان قابل الوجود مستفيد للوجود يمتنع ان يكون موجودا لامتناع حصول الحاصل
بخلاف معطي الوجود وايضا الماهية غير قابلة للوجود في الاعيان والا يلزم ان يكون لها
وجود منفرد في الاعيان ولعارضها اعني الوجود ايضا وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع الحال
والمحل كالجسم بالنسبة الى البياض وهو باطل لان كون الماهية هو وجودها واعتبار الماهية
منفردة عن الوجود انما هو في العقل لا ان تكون منفكة عن الوجود في العقل فان كونها في
العقل وجود عقلي كما ان الكون في العين وجود عيني بل ان العقل من شانه ان يعتبرها وحدها
من غير ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف الماهية
بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون قابلة للوجود في العقل ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية
عند وجودها في العقل فقط فان كابر عقله وقال لم لا يجوز ان تكون الماهية المعقولة منشأ
الوجود الخارجي نقول كلامنا في ماهية واجب الوجود فنقول كل ماهية واجب الوجود
لا بد وان تكون موجودة في الخارج او في العقل على تقدير ان تكون مقتضية للوجود
وكلا القسمين باطل اما الاول فلانه يلزم كون الماهية موجودة في الخارج مرتين واما الثاني
فلانه يلزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب مقدما على الوجود الخارجي فيلزم ان يكون

عاقل تبل واجب الوجود وهو محال قيل ان وجود الواجب زايد على ماهيته وذلك لان
وجوده اما الكون كما في ساير الموجودات او غير الكون فان كان الكون يكون زايدا
على حقيقته اذ لو كان عينا لكان حقيقته عبارة عن الكون المجرد وح لا يخ من ان يكون التجرد
معتبرا في حقيقته تع او لا فان كان معتبرا كان حقيقته تع مركبة من الكون والتجرد وهو
محال وان لم يكن معتبرا بل يكون تمام حقيقته هو الكون والتجرد عارض يلزم ان يكون حقيقة
الواجب منفردة مقارنة للموجودات كلها محتاجة اليها لكونها تابعة بها وايضا يلزم ان يكون
تجرده بالغير اذ لو كان من ذاته التي هي الكون لكان الكون مجردا في الممكنات ايضا واذا كان
التجرد الذي هو لازم ذاته مفتقرا الى الغير كان ذاته ايضا مفتقرا الى الغير وهو محال وان كان
غير الكون وح لا يلزم ان يكون وجوده عين ذاته وذلك لانه لا يخ من ان يكون الكون حاصلا
هنا او لا فان لم يكن حاصلا لم يكن الوجود حاصلا لانه ح يصدق انه ليس له الكون في الخارج
فلا يصدق انه كان ويكون بل سلبهما فيلزم ان لا يكون موجودا وان كان الكون حاصلا فاما
ان يكون داخلا في ذلك الوجود الذي فرض انه عين ذاته او خارجا والاول محال لاستحالة التركيب
فبقي الثاني فيكون الكون نفسه زايدا على ما هو حقيقة الواجب وقد عرفت ان الكون هو
الذي به التحقق برفعه الرفع فيكون ما به التحقق وهو الوجود زايدا على حقيقته تع
وهو المطلوب والجواب ان وجوده كون خاص مخالف لكون الممكنات في الحقيقة والكون
المطلق مقول على كونه الخاص وعلى كون الممكنات بالتشكيك فيكون خارجا عن كونه الخاص
مشتركا بين الاكوان والتجرد عارض لازم لكونه الخاص ولا يلزم ان يكون حقيقة الواجب متعددة
مقارنة للموجودات كلها وايضا لا يلزم ان يكون تجرده بالغير بل بوجوده الخاص واما قوله
وقد عرف ان الكون هو الذي به التحقق قلنا ما عرف ان الكون هو الذي به التحقق بل
عرف ان الكون هو التحقق وايضا قوله فيكون ما به التحقق وهو الوجود زايدا قلنا الوجود
هو التحقق لا ما به التحقق وقيل ايضا لو كان الوجود عين الواجب في مطلق الوجود
مقول على وجود الواجب والممكن ضرورة وهو اما بالتواطؤ او بالتشكيك والاول يوجب
تساوي افراده في الوجوب وعدمه والثاني اما تركب ذاته او مقارنته للممكنات او الترجيح يلزم م
بلا مرجح او الحاجة الى منفصل لان التشكيك على قسمين ما يكون بحسب الشدة والضعف

ان يكون المعنى في احدهما اشد في نفس ذاته كبياض الثلج مع بياض العاج وما يكون بحسب
وصف خارجي مثل الاولوية والتقدم كوجود الجوهر بالنسبة الى وجود العرض فانهما متساويان
في معنى الكون في الخارج لكن وجود الجوهر اولى واقدم لكونه قايما بذاته دون العرض ولا شك
في ان الاشد في القسم الاول مركب من اصل ذلك المعنى وزيادة ايضا منه فان بياض الثلج مشتمل
على اصل المعنى متساوية في الشامل والزيادة بحسب الوصف فاذا كان التشكيك ههنا من القسم
الاول يلزم التركيب وان كان من الثاني يلزم المقارنة او الترجيح او الحاجة والجواب ان المقول
بالتشكيك سواء كان الاختلاف فيه بالشدة والضعف او بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتأخر
يكون خارجا عن حقيقة الافراد والوجود مقول بالتشكيك بالوجوه الثلثة بالنسبة الى الممكنات
بل بالنسبة الى الواجب والممكن فيكون خارجا عن حقيقة وجود الواجب ووجود الممكن ولا نعني
الاختلاف بالشدة والضعف موجبا للتركيب في الحقيقة لان الاشد والاضعف هو الوجود
المطلق الخارج عن حقيقة الوجودات التي هي افراده فلا يكون الشدة فيه موجبا للتركيب في حقيقة
الافراد الموصوفة له ولا الاختلاف بالاولوية وعدمها وبالتقدم والتأخر موجبا التساوي
الافراد في الحقيقة حتى يلزم احد الامور الثلثة فان الافراد تكون مشتركة في الوجود
متخالفة بالحقيقة والاشتراك في العوارض لا يوجب التساوي في الحقيقة فلا يلزم احد الامور
الثلثة اصل والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنايه عن المحل وحصوله
فيه من المعقولات الثانية وكذا العدم رجحانا تاما والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية
والجنسية والفصلية والنوعية الشرح الوجود المطلق من المحمولات العقلية اما انه من
المحمولات فلامتناع استغنايه عن المحل لما عرفت انه زايد وما هو زايد على غيره يكون قايما به
واما انه من المحمولات العقلية فلانه يمتنع حصوله في الخارج لانه لو كان حاصلا في الخارج
لكان موجودا فيه ويمتنع ان يكون الوجود موجودا في الخارج اذ الموجود في الخارج ماله الوجود
مغاير للوجود يوصف له الوجود وليس الوجود موصوفا مغايرا لنفسه يوصف له الوجود وايضا
الموجود في الخارج ماله مطلق الوجود في الخارج وماله الوجود مغاير للوجود لان ماله الوجود
معناه ما تعلق الوجود وتعلق الشيء بالشيء يقتضي تغاير المنتسبين فيكون ماله الوجود مغايرا
للوجود فلا يكون الوجود ماله الوجود والا لكان مغايرا لنفسه وهو محال وايضا لو كان
الوجود موجودا في الخارج لكان له وجود في الخارج ووجوده ايضا موجود ويلزم التسلسل

معنى البياض مع زيادة ايضا من البياض وفي القسم ا اصل م

المراد حمل الاشتقاق

بان

وهو محال والوجود من المعقولات الثانية لانه من المعقولات المستندة الى المعقولات
الاولى كالشيئية فانه ليس في الموجودات في الخارج موجود هو شيء او وجود بل الموجود
انسان وفرس وشجر وحجر وغيرها ثم يلزم معقوليته لكل الموجود ان يكون لها وجود وكذا العدم
من المعقولات الثانية لانه يستند الى المعقولات الاولى وليس في الاعيان موجود هو عدم وكذا
جهات الوجود والعدم اي الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية فانها امور
تستند الى المعقولات الاولى ولم يوجد في الخارج ما يطابقها اذ لم يوجد موجود هو وجوب
او امكان او امتناع وكذا الماهية من المعقولات الثانية فان الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار
ذاتها لا من حيث انها موجودة او معدومة وما يصدق عليه الماهية كالانسان والفرس من
المعقولات الاولى والماهية تستند اليها من حيث هي في العقل ولم يوجد في الخارج موجود هو
ماهية وكذا الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من المعقولات الثانية
فانها تستند الى المعقولات الاولى في العقل ولم يوجد في الخارج موجود هو كلي او جزئي او ذاتي
او عرضي او جنس او فصل او نوع فهذه الامور من المعقولات الثانية وهي من الاعتبارات
العقلية لا من الامور الموجودة في الاعيان **اصل** وللعقل ان يعقل النقيضين ويحكم بينهما
بالتناقض ولا استحالة فيه وان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بان يمثل
في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت
ولا تناقض ولهذا انقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو
لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت **الشرح** للعقل
ان يعقل النقيضين بان يحضرهما في الذهن ويحكم بينهما بالتناقض وذلك لان العقل يحكم بالتناقض
بين النقيضين فيتوقف حكمه على تصور التناقض بين النقيضين وتصور التناقض بين النقيضين
يتوقف على تصور النقيضين لان تصور النسبة بين الشيئين يتوقف على تصورهما فله ان يتصورهما
ويعقلهما ويحكم بينهما بالتناقض ولا امتناع في ذلك اذ اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس
جمع بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليستا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما وذلك لان
الصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل يتصور احد النقيضين
في العقل ولا يحكم العقل بانهما متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما فاذا تصور العقل النقيضين معا
يحكم بالتناقض بين النقيضين اي يحكم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في العقل وللعقل ان يتصور جميع

الاشياء

الاشياء موجودة كانت في الخارج او معدومة وان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه
وان يتصور عدم العدم بان يمثل العدم في الذهن صورة معقولة ويرفعه فيكون العدم ثابتا
باعتبار تمثله في الذهن ومقابلا للوجود باعتبار انه رفعه وهو المراد بقوله وهو ثابت باعتبار
قسيم باعتبار فعلى هذا يكون الضمير راجعا الى العدم لا الى عدم العدم ويمكن ان يكون المراد
منه ان عدم العدم يكون ثابتا باعتبار انه متصور وقسيما للعدم باعتبار انه رفع للعدم فعلى هذا
يكون الضمير راجعا الى عدم العدم ولا يصح الحكم على العدم من حيث هو ليس بثابت لانه لو صح
الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت يلزم التناقض وذلك لانه لو صح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت يلزم
ان يكون ثابتا من حيث هو ليس بثابت وذلك لانه من حيث يصح الحكم عليه ثابت فيصدق ما ليس
بثابت من حيث انه ليس بثابت يصح الحكم عليه وكل ما يصح الحكم عليه ثابت فما ليس بثابت من حيث
هو ليس بثابت ثابت فيلزم التناقض وفي بعض النسخ ترك قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس
بثابت ولا تناقض قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض اي ويصح الحكم على رفع
الثبوت المطلق من حيث هو متصور اي ثابت في العقل لا من حيث هو ليس بثابت فلا يلزم
التناقض وانما يلزم التناقض من حيث هو ليس بثابت كما ذكرنا ولا منافاة بين العبارتين قوله
ولهذا انقسم اي ولاجل ان للعقل ان يتصور جميع الاشياء انقسم الموجود الى ثابت في الذهن و
غير ثابت فيه فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهن متصورا لان قولنا الموجود اما ثابت
في الذهن وغير ثابت فيه قضية منفصلة والحكم بالانفصال بين الامرين يستدعي تصور الامرين
فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهن متصورا فلو لم يمكن للعقل تصور جميع الاشياء حتى سلب
ما هو ثابت فيه لم يمكن ان يتصور ما ليس بثابت في الذهن فما ليس بثابت في الذهن ثابت فيه من حيث
انه متصور غير ثابت في الذهن من حيث انه سلب لما هو ثابت فيه والذهن يحكم بالتمايز بين ما هو
ثابت فيه وما ليس بثابت فيه باعتبار انهما متصوران ثابتان فيه قوله وهو لا يستدعي الهوية لكل
من المتمايزين اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر يستدعي
ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الآخر ومحال ان يكون لما ليس بثابت هوية
والا يلزم ان يكون ما ليس بثابت ثابتا لما هو ثابت من حيث انه ثابت وفيما له من حيث انه ليس بثابت
ويمتنع ان يكون فيهم الشيء قسيما له وتقرير الجواب ان الامتياز لا يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين
هوية مغايرة لهوية الآخر فان العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس للاهوية هوية

حيث هو

عدم م

فلو كان العقل يحكم بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لكان لكل من الثابت وما ليس بثابت هوية هي في العقل مغايرة لهوية الآخر

ولئن سلمنا ان لكل من المتغايرين هوية مغايرة لهوية الآخر لكن هوية ما ليس بثابت حملها حكم الثابت من حيث هي هوية فيكون قسما لها بهذا الاعتبار ويكون قسيمة لها باعتبار انها ليست بثابتة ولا يمتنع ان يكون الشيء قسيما لغيره وقسما له باعتبارين اذا كان من الامور العقلية

لا الاحكام الاخ ان ص

الاصل واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحته والا فلا ويكون صحته باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لامكان تصور الكواذب الشرح حكم الذهن قد يكون بامور خارجية على مثلها اى على الامور الخارجية كالحكم بالحيوان على الانسان وح وجب ان يكون حكم الذهن مطابقا للخارج اى يجب ان يكون الانسان حيوانا في الخارج اذا كان الحكم صحيحا وقد يكون الحكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا النوع كلي وعلى

على الامور الخارجية مثل قولنا الانسان ممكن وقد يكون الحكم بالامور العقلية

المعدومين لا يجب مطابقته لحكم العقل للخارج اذ ليس في الخارج امكان ونوع وكلي والآخر واحدهما صادق على الآخر بحسب الخارج حتى يكون حكم الذهن مطابقا له والصحيح من هذا الحكم باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لا باعتبار مطابقته لما في الخارج لما ذكرنا ولا بحسب مطابقته لما حصل في العقل من الصور التي تكون لتلك الامور العقلية لانه يلزم ان يتصور الذهن الكواذب فانه قد يتصور كون الانسان واجبا مع انه ممكن فلو كان صحة الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن من الصور لكان قولنا الانسان واجب صادقا لان له صورة في الذهن وهذا الحكم مطابق لها

الاصل ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا الشرح الوجود والعدم يحمل كل منهما على جزئياته اعني الوجودات والعدمات بالتواطؤ وقد يحملان على الماهيات بالاشتقاق كقولنا الانسان موجود وشريك الباري معدوم وقد يربط بالوجود محمول على الايجاب وبالعدم محمول على السلب فيقال الانسان يوجد كاتبا والانسان يعدم عنه الكتابة قوله والحمل يستدعي اي حمل المواطاة يستدعي اتحاد الطرفين اى الموضوع والمحمول من وجه اى من حيث الذات لانهما لو لم يتحدا من جهة الذات لما صح ان يقال احدهما هو الآخر اذ يمتنع ان يكون الشيئان المتغايران في الذات احدهما هو الآخر ويستدعي تغاير الطرفين من وجه آخر اى من حيث المفهوم لانهما لو لم يتغايرا لكان الحمل هذرا لانه ح يكون قولنا السواد لون بمثابة قولنا السواد سواد واللون لون وايضا لو لم تتغاير لما صح حمل بحسب المعنى لان الحمل نسبة والنسبة تقتضي تغاير المنتسبين بوجه اذا عرفت ذلك فنقول اذا قلنا ج ب لم معناه ان ج بعينها حسبه

بل معناه ان الشيء الذي يقال له ج يقال له ب فما به الاتحاد اعني الذات هو الشيء وما به التغاير هو مفهوم ج او مفهوم ب او كلاهما وما به الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون امرا ثالثا مغايرا لهما مثال ما به الاتحاد الذي يكون عين الموضوع المثلث شكل مثال ما به الاتحاد الذي يكون عين المحمول الشكل مثلث مثال ما يكون ما به الاتحاد مغايرا لهما قولنا الكاتب ضاحك الاصل والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه الشرح هذا جواب دخل مقدر تقريره ان يقال ان الوجود والعدم يمتنع حملهما على شيء وذلك لانا لو قلنا السواد موجود فلا يخ اما ان يكون السواد نفس كونه موجودا او مغايرا له فان كان الاول كان قولنا السواد موجود

كان م

جاريا مجرى قولنا السواد سواد الموجود موجود ومعلوم انه ليس كذلك لان الاول مفيد والثاني هذر وان كان الثاني فهو باطل من وجهين الاول انه اذا كان الوجود قائما بالسواد في

بالسواد م

نفسه ليس بموجود والا لعاد البحث فيه ولكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد موجودا مرتين واذا كان كذلك كان الوجود قائما بما ليس بموجود لكن الوجود صفة موجودة ولا نسبة الواسطة بين الموجود والمعدوم وانتم انكرتموها فح يكون الصفة الموجودة حالة في محل معدوم وذلك غير معقول اذ لو جاز ذلك لجاز ان يكون محل هذه الالوان والحركات غير موجودة وذلك يوجب الشك في وجود الاجسام وسوعن السفسطة والثاني انه اذا كان الوجود مغايرا للماهية كان مسمى السواد غير مسمى الموجود فقولنا السواد موجود حكم بوحدة الاثنين وهو محال فان قلت ليس المراد من قولنا السواد موجود ان مسمى السواد مسمى الموجود بل المراد ان السواد موصوف بالموجودية قلت ح ننقل الكلام الى مسمى الموصوفية فانه اما ان يكون مسمى السواد مسمى الموصوفية بالوجود فح يكون قولنا السواد موصوف بالوجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد واما ان يكون مغايرا له فالحكم على السواد بانه موصوف بالوجود حكم لاثنين الا ان يقال المراد من قولنا السواد موصوف بالموجودية موصوف بتلك الموصوفية ويلزم التسلسل وهو محال او رفع الموصوفية وح يبطل قولنا السواد موجود على تقدير كون الماهية غير الموجودية

لاشياع كونها معدومة الشيء لا يتصف بنقيضه

بوجه م

تقرير الجواب ان يقال لا يلزم من تغاير المحمول والموضوع قيام احدهما بالآخر فانا اذا قلنا الحيوان جسم لا يلزم قيام الجسم بالحيوان مع تغايرهما وايضا لا يستدعي كون الوجود قائما على تقدير كون يستدعي التغاير القيام اعتبار عدم المحمول القائم مع الموضوع حتى يلزم ان يكون السواد في نفسه معدوما ويلزم قيام الموجود بالمعدوم بل السواد الموضوع هو السواد في نفسه لا السواد الموجود او السواد

المعدوم نلم بعد البحث ولم يكن الشئ الواحد موجود امرين والجواب عن الوجه الثانى ان الوجود
مغاير للماهية والمحمول بالمواطاة هو الموجود وهو مغاير للماهية من وجه دون وجه والمغاير
من بعض الوجوه لا يمنع الحكم بالاتحاد المتغايرين من بعض الوجوه **قال** واثبات الوجود
للماهية لا يستدعى وجودها **اقول** هذا ايضا اشارة الى جواب دخل وهو ان يقال الوجود
صفة موجودة والا لثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم ثم تكون الصفة الموجودة حاصلة
فى محل معدوم وذلك غير معقول تقرير الجواب ان اثبات الصفات التى هى غير الوجود للماهية يستدعى
ثبوت الماهية اولا لان ثبوت الشئ لغيره فرع ثبوت ذلك الشئ فى نفسه واما اثبات الصفة التى
هى الوجود للماهية لا يستدعى وجودها فان الوجود ليست صفة موجودة والا يلزم التسلسل
واذا لم يكن موجودة لم يكن ثبوته للماهية الا فى العقل فلا يقتضى ثبوته للماهية الا فى العقل فلا يقتضى
ثبوته للماهية ثبوت الماهية فى الخارج والا لكانت الماهية ثابتة قبل الوجود بل ثبوتها فى الخارج
هو عين وجودها **قال** وسلبه عنها لا يقتضى نفيها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها
وثبوتها فى الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط **اقول** هذا ايضا جواب دخل مقدر
على قوله العدم يحمل على الغير بتقرير اذا قلنا السواد معدوم فقد حكمنا بسلب الوجود
عن ماهية السواد وسلب الوجود عن ماهية السواد لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره وكل ما تميز
عن غيره فله تعين فى نفسه وكل ما له تعين فى نفسه فله ثبوت فى نفسه فالسواد لا يمكن سلب الوجود
عنه الا اذا كان ثابتا فى نفسه فيكون حصول الوجود له شرطا فى سلب الوجود عنه هذا خلف تقرير
الجواب ان سلب الوجود عن الماهية لا يقتضى كون الماهية متميزة عن غيرها ثابتة
فى نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والمسلوب عنه نفس الماهية لا الماهية
مع ثبوتها بل نفيها اى سلب الوجود عنها يقتضى نفيها لا اثبات نفيها بان تكون الماهية متصفة
بثبوت النفى فان سلب الوجود عنها لا يتوقف على اثبات نفيها فان اثبات النفى لها صفة
غير الماهية والماهية هى المسلوب عنها لا الماهية مع صفة غيرها فاذن لا يكون حصول الوجود
شرطا فى سلب الوجود عنها لا يقال ان المسلوب عنه الوجود موجودة فى الذهن والمسلوب
عنه هو الماهية الموجودة فى الذهن لا الماهية من حيث هى فيكون حصول الوجود شرطا
لسلب الوجود عنه لانا نقول الوجود لا يسلب عنها مع اعتبار انها موجودة فى الذهن صفة فان كونها موجودة فى الذهن
مغايرة لها والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة او غيرها

وان كان بحيث يلزمه لهذه الصفة وهو ثبوته فى الذهن فثبوته فى الذهن وان كان لازما لكنه
ليس بشرط فى سلب الوجود عنه لا يقال اذا كان الوجود لازما لها فلا يصح الحكم عليها بالعدم
لان كونها فى الذهن وان كان لازما باعتبار انها محكوم عليها والمحكوم عليه متصور لكن السلب
غير وارد على الماهية من حيث اتصافها بهذا اللازم بل على الماهية من غير تقييدها بهذا اللازم
فان الماهية المعدومة لها اعتباران اعتبار انها منفية واعتبار انها متصورة والثبوت لازم لها
بالاعتبار الثانى غير لازم لها بالاعتبار الاول والسلب وارد بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثانى
قال والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقال ان بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية
والا تسلسل **اقول** الحمل والوضع من المعقولات الثانية اذ يعتبر عروضها للمعقولات الاولى
من حيث هى فى العقل ولم يوجد فى الخارج موجود هو حمل او وضع والحمل والوضع يقال لكل منهما
على افراده بالتشكيك فان حمل بعض المحمولات اولى واقدم فى الحملية من حمل بعض آخر وكذا الوضع
والموصوفية ايضا من الاعتبارات العقلية وليست موجودة فى الاعيان والا لكانت وصفا
لشئ آخر لانها لا يمكن تصورها الا مع غيرها فيكون للموصوفية موصوفية اخرى وتسلسل
قال ثم الموجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض **اقول** الموجود على قسمين موجود
بالذات وموجود بالعرض وذلك لان الموجود اما ان يكون له وجود مستقل فى الاعيان بان يكون
له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالعرض او لا كالجوهر او لا يكون له وجود بنفسه والاول هو
الموجود بالذات كالجسم والسواد والثانى الموجود بالعرض كاعدام الملكات وكالانسان للابيض
قال واما الموجود فى الكتابة والعبارة فمجازى **اقول** الشئ قد يكون له وجود فى الاعيان
وقد يكون له وجود فى الذهن ويقال للموجود فى الاعيان وللموجود فى الذهن انه موجود حقيقة
وقد يكون له وجود فى اللفظ وقد يكون له وجود فى الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز والعلاقة
المجوزة كون كل منهما دالا على الموجود فى الذهن او الخارج بحسب الوضع **قال** والمعدوم
لا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ولو اعيد تخلل العدم بين الشئ ونفسه
ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا وصدق المتقابلان عليه ويلزم التسلسل فى الزمان **اقول** اختلف
فى جواز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب
الحكماء وابو الحسين البصرى والكرامية الى امتناعها واختار المصنف مذهب الحكماء واحتج عليه
بوجوه الاول ان المعدوم ليس له هوية ثابتة فلا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه

كالعام والخاص والموصوف والصفة
دفعة

بصحة العود لانه لو صح الحكم عليه بصحة العود فالاشارة العقلية بصحة العود ان كانت الى صورته
التي في الذهن فهي مستحيل وقوعها في الاعيان وعلى تقدير وقوعها لم يكن معادا لانها مثال المعدوم
الذي فني لا نفسه وان كانت الى ما يماثل الصورة التي في الذهن وما عاثل الصورة التي في الذهن
لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا فان الصورة التي في الذهن
تماثلها اشياء كثيرة وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيستحيل الاشارة اليه بصحة العود
فلا يصح الحكم عليه بصحة العود فلا يصح عوده والا لكان الحكم عليه بصحة العود صحيحا وقد
بينا انه غير صحيح فالحاصل ان القول بصحة العود يؤدي الى القول بان كل مستانف معاد
او القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بصحة العود باطل
فان قيل قولكم لا يصح الحكم عليه حكم عليه فلا يخلو اما ان يكون هذا الحكم صحيحا او لا فان كان الاول
فقد صح الحكم عليه واذا صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا امتنع الحكم عليه بصحة الاعادة وان لم يكن
هذا الحكم صحيحا فيكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بصحة العود صحيحا وهو المطلوب
اجيب بان هذا الحكم صحيح قوله فان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة
هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم فان قيل
هذا الدليل معارض بان نقول المعدوم ليس له هوية ثابتة فيجوز عوده لامتناع الاشارة اليه
فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع
العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فيلزم عدم وقوعها ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم
وان كانت الى ما يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع كل مستانف وان كانت الى نفس المعدوم ولا هوية له
فيستحيل الاشارة اليه بامتناع العود فلا يصح عليه بامتناع العود فلا امتنع العود عليه والا لصح
الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه ممتنع والحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى امتناع
كل مستانف او القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع
العود باطل اجيب بانه لا يستحيل الاشارة اليه بامتناع العود لان الاشارة بامتناع العود
لا يتوقف على هويته الثابتة فان ما لا هوية له يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة
بصحة العود اليه فان ما لا هوية له يستحيل الاشارة اليه بصحة عوده فان امتناع العود لاجل عدم
هويته الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة وصحة العود
لا يكون لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بصحة العود لاجل عدم هويته الثابتة

على المعدوم

الحكم

البينة

والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان تصوره حاصل في الذهن وامتناع العود
باعتبار انه نفي محض لا هوية له يقبله العقل واما صحة الحكم بصحة العود باعتبار ان تصوره في الذهن
وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور ولا يقبله العقل الثاني لو اعيد المعدوم
يكون اعادته بوجود بعينه الذي هو المبتدا بعينه فيتخلل العدم بين الشيء ونفسه وتخلل العدم
بين الشيء الواحد ~~بعينه~~ غير معقول الثالث لو جاز اعادة المعدوم ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدا
في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص
مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى فلم يبق فرق بين المعاد
والمثل المبتدا فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف
فيها فان فرق بان المثل ليس هو الذي عدم والمعاد هو الذي عدم فقد صار المعدوم في حال
العدم مشارا اليه وكل ما هو مشار اليه فهو ثابت وهو محال فلم يبق بينهما فرق فيكون المبتدا معادا
هف الرابع لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان معا والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة
انه لو اعيد ما زال عنه الوجود فالوجود الثاني اما ان يكون عين الوجود الاول او غيره فان
كان الثاني لم يكن المعدوم بعينه معادا لان ما وجد ثانيا يكون موجودا غير الاول وان كان الاول
فيكون ذلك الشيء بعينه مبتدا ومعادا معا فيصدق المتقابلان عليه الخامس يختص بامتناع
عود الزمان فلا يخلو اما ان يكون بين المعاد والمبتدا مغايرة او لا فان كان الثاني يلزم ان لا يكون
المعاد معادا بل مبتدا هذا خلف وان كان بينهما مغايرة فلا يكون المغايرة بالماهية والوجود
ولوازمهما بل بالقبلية والبعدية فيلزم ان يكون المبتدا في الزمان المتقدم والمعاد في الزمان المتاخر
فيلزم ان يكون للزمان زمان آخر ويكون عود الزمان الثاني ويلزم التسلسل وللقائل ان يقول
على الاول الاشارة العقلية بصحة العود الى ما يماثل صورته التي في الذهن قوله وما يماثل الصورة
التي في الذهن لا يلزم كونه ذلك المعدوم بعينه قلنا نعم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه
ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم وجاز ان يكون
ذلك المعدوم وهو المطلوب فان الكلام في جواز العود لا في وجوبه واما قوله فيلزم ان يكون
كل ما يماثله معادا قلنا لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون كل ما يماثله
معادا وعلى الثاني ان جواز العود يستلزم جواز كون الشيء موجودا ثم معدوما ثم موجودا فان
عنيتم بتخلل العدم بين الشيء ونفسه هذا المعنى فلا نسلم انه غير معقول وان عنيتم به غيره فبينوه حتى
تصور

بدله مثله

فيكون المعدوم في حال العدم

احكم

ويلزم انه لو اعيد الزمان

العدم

اولانم نشكل عليه ثانيا وعلى الثالث انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم ان لا يكون
فرق بين المبتدا والمعاد ولئن سلم فيجوز ان نفرق بينهما ببعض العوارض وايضا لو كان هذا
الدليل صحيحا يلزم جواز وقوع تخصيص ابتدا بعين ماذكرتم فلم يبق فرق بينهما وعلى الرابع
لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد بعينه يصدق عليه المتقابلان باعتبارين وعلى الخامس
لانه يجوز اعادة كل معدوم الاصل والحكم بامتناع العود امر لازم للماهية الشرح
لما فرغ من الاحتجاجات على امتناع العود اشار الى جواب استدلال من زعم انه يجوز عوده
تقرير الاستدلال ان الشيء بعد العدم ان كان ممتنعا لماهيته او لشيء من لوازمها لزم امتناع وجوده
مبتدا وان كان ممتنعا لامر غير لازم فعند زوال الغير يزول الامتناع تقرير الجواب ان المعدوم
بعد العدم ممتنع الوجود وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا
الوصف امر لازم للماهية بعد العدم وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي
امتناع الماهية مطلقا ولقائل ان يقول لا نم ان موصوفية الماهية بالعدم بعد الوجود
لازمة للماهية من حيث هي فانه في حالة الوجود انفك هذا الوصف عنها ولو كان لازما لها
امتنع انفكاكه عنها ولئن سلمنا انه لازم لها لكن لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف
ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود
وممتنع العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب
العدم بل هو قابل الوجود واليه الاشارة بقوله نعم وهو ما هو عليه الاصل وقسمة
الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه
الشرح الموجود اما ان يكون بحيث اذا التفت اليه من دون التفات الى غيره يجب له
الوجود او لا والاول هو الواجب والثاني هو الممكن وهذه القسمة ضرورية لا تفتقر الى
برهان وقد وردت على الموجود من حيث هو هو اى الموجود لا بشرط شيء الذي هو قابل
للتقييد وعدمه لا الموجود المقيد فان الموجود بشرط ان يكون معه قيد كالوجوب والامكان
او بشرط ان لا يكون معه قيد يستحيل ان ينقسم الى الاقسام المتباينة لان مورد القسمة مشترك
بين الاقسام والموجود بشرط شيء او لا شيء لم يكن مشتركا بينهما الاصل والحكم على الممكن بامكان
الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود الشرح هذا جواب عن اعتراض على القول
بالامكان تقرير الاعتراض ان يقال القول بالامكان ممتنع لان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون

موجودا او معدوما فان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود
والعدم واذا لم يقبل العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم وان كان معدوما فهو
حال العدم لا يقبل الوجود واذا لم يقبل الوجود امتنع حصول امكان الوجود والعدم
واذا امتنع خلو الشيء عن الوجود والعدم وكان كل منهما منافيا للامكان استحال حصول
الامكان للشيء فالقول بالامكان ممتنع تقرير الجواب ان نقول القسمة في قوله المحكوم عليه
بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما ليست بحاصرة لان المفهوم منه ان المحكوم
عليه بالامكان اما ان يكون مع الوجود او العدم وههنا قسم آخر وهو ان لا يكون مع احدهما
وهو ان يكون الحكم بالامكان على الماهية من حيث هي لا مع اعتبار العدم او الوجود حتى يلزم
المحذور المذكور فان حال الماهية ليست تنحصر في حال الوجود او حال العدم لان هذين
الحالين عند اعتبار الماهية مع الغير اما عند اعتبارها لا مع الغير يكون الماهية وحدها
ولا يكون موجودة ولا معدومة والماهية من حيث هي هي قابلة للوجود والعدم فلا يستحيل
الحكم عليها بالامكان الاصل والامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار
ذاته الشرح لما اجاب عن الاعتراض اراد ان يحقق ماهية الامكان من حيث انه اعتبار
عقلي لتندفع به الشبهات الواردة على الامكان اعلم ان الشيء قد يكون معقولا باعتبار ذاته
ينظر فيه العقل ويحكم عليه بانه موجود او معدوم وقد يكون آلة للعاقل في تعقله ولا ينظر العاقل فيه
بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله مثلا العاقل يعقل السماء بصورة في عقله فتكون الصورة في العقل
للسماء آلة للعقل في تعقله للسماء ويكون معقوله السماء ولا ينظر في الصورة التي بها يعقل
السماء ولا الحكم عليها بحكم بل يعقل بتلك الصورة ان المعقول هو السماء ثم اذا نظر في تلك الصورة
وجعلها معقولة باعتبار ذاتها منظورا فيها آلة في النظر في غيرها وجدها عرضا قائما بمحل
هو العقل ممكنا وجوده وهكذا الامكان قد يكون آلة للعاقل في تعقله بها يعرف حال الممكن
في ان وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الامكان موجودا او غير موجود جوهرا
او عرضا او واجبا او ممكنا وقد يكون معقولا باعتبار ذاته فينظر في وجوده او امكانه او وجوبه
او جوهريته او عرضيته ولا يكون بهذا الاعتبار امكانا لشيء بل كان عرضا في محل هو العقل
وممكنا في ذاته ووجوده غير ماهيته فهو من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا
او غير موجود ممكنا او غير ممكن واذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذ امكانا بل يكون له امكان آخر

قال الاصل وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان
عقلي الشرح هذا جواب اعتراض على ان الامكان اعتبار عقلي ثابت في الذهن لا تحقق له
في الخارج تقرير الاعتراض ان حكم الذهن بامكان الممكن لا يخ اما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا فان
لم يكن مطابقا كان جهلا وكان حاصله ان الذهن حكم بالامكان على ما ليس في نفسه ممكنا وان كان
مطابقا كان ذلك الشيء في نفسه ممكنا فيكون الامكان متحققا في الخارج تقرير الجواب ان نقول حكم الذهن
على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان اعتبار عقلي وقد عرفت ان
الحكم بالامور العقلية على الشيء لا يجب ان يكون مطابقا لما في الخارج بل يجب ان يكون مطابقا لما
في نفس الامر باعتبار العقل وقد وقع في بعض نسخ المتن هكذا وحكم الذهن على الممكن بالامكان
اعتبار عقلي فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل وهو غير مستقيم لان حكم الذهن اعتبار عقلي
سواء كان بالامكان على الممكن او بغير الامكان على غير الممكن لان الحكم من المعقولات الثانية فلو كان
كون حكم الذهن اعتباريا موجبا لوجوب اعتبار مطابقته لما في العقل لكان جميع الاحكام يجب
ان يكون مطابقا لما في العقل وليس كذلك فان الحكم بالامور الخارجية على مثلها يجب ان يعتبر مطابقته
لما في الخارج والعبارة المستقيمة ما اوردناه ولعل العبارة الاخرى سهو من الناسخين قال الاصل
والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح الشرح الممكن لما كان
كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية احتاج في ترجيح احد طرفيه على الآخر الى مرجح
يرجحه فالحكم بان الممكن يحتاج الى مرجح يرجح احد جانبيه على الآخر ضروري لا يحتاج الى برهان فان
كل عاقل تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة انه يحتاج الى المرجح قوله وخفاء التصديق لخفاء التصور
غير قادح اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره انا لما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد
نصف الاثنين وجدنا التفاوت بينهما فان الاولى فيها خفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما
بالخفاء والظهور يدل على ان الاولى غير ضرورية تقرير الجواب ان الضروريات قد يكون التصديق
بها خافيا بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته
غير قادح في كونه ضروريا فان التصديق الضروري قد يتوقف على تصورات مكتسبة قال الاصل
والمؤثرية اعتبار عقلي الشرح هذا جواب عن شبهة وارده على ان الممكن يحتاج الى المؤثر
تقرير الشبهة انه لو احتاج الممكن الى مؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر اما ان يكون وصفا ثبوتيا
او لا والقسمان باطلان اما القول بالمؤثرية باطل اما بيان بطلان الاول فلان المؤثرية لو كانت ثبوتية

فاما ان يكون نفس المؤثر والاثر او غيرهما والاول والثاني باطل لانها نسبة بينهما والنسبة تغاير
كلا من المنتسبين وكذا الثالث لانها لو كانت مغايرة لهما لكانت ممكنة ضرورة توقفها على المنتسبين
وهما غيرها والموقوف على الغير ممكن فيفتقر الى مؤثر ومؤثرية المؤثر فيه زايد ويلزم التسلسل
واما بيان بطلان الثاني وهو ان لا يكون ثبوتيه فلان المؤثرية نقيض اللامؤثرية التي يصح حملها
على المعدوم والمحمول على المعدوم غير ثابت فيكون اللامؤثرية غير ثابتة فيكون المؤثرية ثابتة
تقرير الجواب ان المؤثرية امر اضافي اعتباري يثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر
فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هو المؤثرية كما في ساير الاضافات الاصل والمؤثر
يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم الشرح هذا ايضا جواب
عن شبهة اخرى واردة على ان الممكن يحتاج الى المؤثر تقريرها ان المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال
وجود الاثر او حال عدمه والاول باطل لامتناع تحصيل الحاصل وكذا الثاني لان حال العدم
كما قال بعضهم لا اثر ولا تاثير لان التاثير ان كان عين حصول الاثر عن المؤثر فحيث لا اثر فلا تاثير وان كان مغايرا
فالكلام فيه كالكلام في الاثر تقرير الجواب ان المؤثر لا يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث
هو معدوم فان قيل على هذا يلزم الواسطة وهو محال اجيب بانا لم نقل ان الماهية حال
غير حال الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول ان المؤثر يؤثر في الماهية من حيث هي لا في الماهية
من حيث هي موجودة او معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة او معدومة
وان كانت لا تخ عن احدهما فان قيل اذا كان الماهية لا تنفك عن احدهما فتاثير المؤثر لا يخ عن
احدى الحالتين فيلزم المحذور اجيب بانه ان اريد بحال وجود الاثر زمان وجوده او آن وجوده
فليس يمتنع ان يؤثر المؤثر في الاثر في زمان وجود الاثر لان المعلول لا يتاخر بالزمان عن العلة وان
اريد المقارنة الذاتية للاثر بالنسبة الى المؤثر فهو محال ومن ثم قولنا انما يؤثر فيه لا من حيث هو
موجود ولا من حيث هو معدوم الاصل وتاثير المؤثر في الماهية وبجعله وجوب لاحق
الشرح هذا ايضا جواب عن شبهة ثالثة واردة على ان الممكن يحتاج الى المؤثر تقريرها ان
المؤثر اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود او في اتصاف الماهية بالوجود والاول محال لان الماهية
لو كانت بتاثير الغير يلزم عدمها عند عدم ذلك الغير لان ما بالغير يلزم من ارتفاع الغير ارتفاعه
فلو كان السواد سوادا بالغير يلزم ان لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير وهو محال
لان السواد يستحيل ان يصير لا يكون سوادا سواء ارتفع ذلك الغير او لم يرتفع وكذا الكلام في

ان يكون تاثيره في الوجود محال والا لزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التاثير وهو
محال على ما مر وكذا الثالث وهو ان يكون تاثيره في موصوفية الماهية بالوجود وهو محال لوجهين
احدهما ان الموصوفية امر عدمي لانها لو كانت وجودية لكانت قائمة بالماهية فيجب ان يكون موجودا
ويلزم التسلسل واذا كانت عدمية امتنع ان يكون اثرا للغير الثاني انها لو كانت مستندة الى المؤثر
لكان تاثير المؤثر اما في ماهيتها او وجودها وكلاهما محال او في اتصافها بالوجود ويعود الكلام فيه
تقرير الجواب ان تاثير المؤثر في الماهية وتاثيره فيها هو ان يجعلها الا ان يجعل وجودها لامتناع تحقق
الوجود قوله تاثير في الماهية محال لان كون السواد سوادا لو كان بالغير لوجب ان لا يكون السواد سوادا
عند عدم الغير قلنا تاثير في الماهية هو ان يجعل السواد محققا لا ان يجعل السواد سوادا
فكون السواد ح يكون بالغير لا كون السواد سوادا فيلزم من انتفاء الغير انتفاء كون السواد لا
انتفاء كون السواد سوادا فاذا ما فرض السواد سوادا فقد وجب سواديته بسبب الفرض وجوبا
لاحقا مترتبا على الفرض ومع ذلك الفرض يمتنع تاثير المؤثر الخارج فيه فانه يكون التجلي الماثر موجودا قبل
ذلك الفرض فيمكن ان يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا على
وجوده وقد عرف الفرق بينهما الاصل وعدم الممكن مستند الى عدم علته الشرح هذا
ايضا جواب عن اعتراض على ان الممكن يحتاج الى المؤثر تقرير الاعتراض انه لو افتقر الممكن في ترجيح
احد طرفيه الى المؤثر لافتقر في ترجيح طرف العدم الى المؤثر والتالي باطل لان المرجح لا بد له من اثر والعدم
نفي محض يستحيل استناده الى المؤثر تقرير الجواب ان عدم الممكن المساوي الطرفين ليس نفيا
محضا وعدم العلة ليس نفيا محضا بل كل من عدم المعلول الممكن وعدم العلة امر عقلي ويجوز ان
يعلل الامر العقلي بالامر العقلي فيجوز ان يستند عدم الممكن العقلي الى عدم علته العقلي المسمى
احدهما على الآخر في العقل فان العقل يحكم حكما ضروريا بان العلة اذا رفعت ترفع المعلول فقد اسند
ارتفاع المعلول الى ارتفاع علته الاصل و[illegible] الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته الشرح
ذهب الحكماء والمتاخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر وذلك لان علة حاجة
الى المؤثر هو الامكان وهو حال البقاء حاصل لان الامكان للممكن ضروري واذا كانت العلة متحققة
كان المعلول متحققا فيكون حال البقاء مفتقرا الى المؤثر لوجود علة الافتقار وهو الامكان
الاصل والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث الشرح هذا جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر
الباقي حال بقائه الى المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له فيه تاثير او لا يكون وكلاهما محال اما الاول فلان

التاثير يستدعي حصول اثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل
ذلك واما ان يكون امرا جديدا والاول محال لامتناع تحصيل الحاصل والثاني ايضا محال لانه ح
يكون تاثير المؤثر في امر جديد لا في الباقي وقد فرضنا انه اثر في الباقي هف واما الثاني وهو ان لا يكون
له فيه تاثير فهو ايضا باطل لانه ح لا يكون هناك اثر لامتناع حصول الاثر بدون التاثير واذا لم يحصل
فيه منه اثر كان مستغنيا عن المؤثر وقد فرضنا افتقاره اليه هف تقرير الجواب ان المؤثر حال
البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك بل امرا جديدا هو بقاء الوجود
الذي كان حاصلا اولا به صار باقيا فلا يلزم ان لا يكون تاثيره في الباقي حتى يلزم خلاف الفرض
فان الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء اي الاستمرار فلا يلزم من تاثيره في امر جديد
غير الوجود الاول عدم تاثيره في الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم التاثير في المطلق لا يقتضي
عدم تاثيره في المقيد الاصل ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا
يمكن استناده الى المختار الشرح اي ولاجل ان الممكن يحتاج الى المؤثر جاز استناد القديم الممكن
الى المؤثر الموجب لو امكن المؤثر الموجب فان الشيء المستند الى المؤثر انما يستند اليه بسبب انه ممكن
يجب بغيره ومع كونه ممكنا واجبا بغيره لا يمتنع ان يكون واجب الوجود بغيره دائما فيكون مستندا
الى الغير فالقديم الممكن الواجب بالغير جاز ان يستند الى مؤثر موجب ولا يمكن استناد الممكن القديم
الى المؤثر المختار لان المختار انما يفعل بالقصد والاختيار والقصد انما يتوجه الى تحصيل شيء معدوم
لامتناع توجه القصد الى الموجود والا لكان تحصيلا للحاصل وهو محال والشيء المعدوم
الذي توجه القصد الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه يحدث بعد العدم فلا يكون تاثيره
في القديم فلا يمكن استناد القديم اليه الاصل ولا قديم سوى الله تع للمعاني الشرح ذهب
الحكماء الى ان الموجودات الممكنة كلها محدثة حدوثا ذاتيا والقدم الذي بازاء الحدث بالحدوث
الزماني لا يكون عندهم سوى الله تع واما القدم الذي بازاء الحدث بالحدوث الزماني عندهم
هو الله تع والعقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها المعينة
الا حركاتها فان كل واحد من حركاتها مسبوقة بحركة اخرى لا الى اول لها والاجسام العنصرية بهيولاها
وباقي الموجودات محدثة واما الاشاعرة فقالوا جميع الممكنات محدثة بالحدوث الزماني والقديم هو
الله تع واما الصفات فمن جعلها مغايرة للذات جعلها قدماء ومن جعلها غير مغايرة لم يجعلها قدماء
لان القدماء عندهم اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير لا في الذات ولا في الصفات

فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذوات والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود
ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة في قول ابي هاشم وحده فانه علل القادرية والعالمية
والحيية والموجودية بحاله خامسة هي الالهية واما الحرنانيون فقد اثبتوا قدماء خمسة حيان فاعلان
وهما البارئ والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدا للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية
وواحد منفعل وهو الهيولي واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر
والخلاء وذهب المصنف الى انه ليس في الوجود قديم سوى الله تعالى لما سياتي من كل شيء سوى الله تعالى
من الموجودات ممكن وكل ممكن حادث لا اصل وانقسم الحادث الى المدة والمادة والالزم
التسلسل الشرح وذهب الحكماء الى ان كل حادث مفتقر الى مدة ومادة اما افتقاره
الى المدة فلان الحادث بعد ما لم يكن له قبل وما هو بعد معا بل قبلية قبل لا يثبت ذلك القبل
مع البعد بل يزول عند تجدد البعد وليس تلك القبلية هي نفس العدم فان العدم كما يصح ان يكون
قبل فقد يصح ان يكون بعد والقبلية يمتنع ان تكون بعد ولا ذات الفاعل فان ذات الفاعل قد يكون
قبل وقد يكون مع وقد يكون بعد بل هي شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم فهو غير قار الذات متصل
فاذا فرضنا ان جسما يتحرك ويقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته
فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون ابتداء الحركة وحدوث هذا الحادث قبليات وبعديات
متجددة ومتصرمة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات متصلة اتصال المسافة
والحركة فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو
الزمان فوجود القبلية والبعدية اللتين لا تجتمعان دال على وجود الزمان فان الزمان هو الذي
يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية لا تجامع
البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين
بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شيء آخر بل لذاته المتصرمة المتجددة صالحة لان يعرض هذين
المعنيين بلا شيء آخر فاذن ثبوتهما يدل على وجود الزمان وهما اضافيتان لا توجدان الا باعتبار
العقل لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا في الاعيان فكيف
يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء دال على وجود موصوفهما بالذات وهو
الزمان مع ذلك الشيء فلذلك يستدل بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه قبل
القبلية ليست بموجودة في الخارج اذ لو كانت موجودة فيه لكانت القبلية الواحدة قبل وجود

آخر بقبلية اخرى ويتسلسل اجيب بان القبلية من الاعتبارات العقلية فهي من حيث انها قبلية لا تكون
مختصة بزمان بل بهذا الاعتبار يكون قبلية لشيء ومن حيث انها لزمان معين كان حكمها حكم سائر الموجودات
في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن ولا تسلسل لانقطاع عند انقطاع اعتبار العقل وقيل ايضا
ان القبلية والبعدية اضافيتان يجب ان يوجدا معا فلا يمكن عدم الجامعة وقيل انهما لا يجتمعان
هذا خلف اجيب بانهما اضافيتان عقليتان توجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا
معا في الخارج قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية لزم اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية وهو
محال اجيب بان عدم الحادث ليس بنفي محض لانه عدم مقيد بشيء بل هو امر معقول والقبلية
ايضا عقلية فيجوز عروض القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو امر معقول ثابت في العقل
قيل ان اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض بهذا السبق المذكور في عدم الحادث فلو اقتضى
هذا السبق الزمان يلزم ان يكون للزمان زمان آخر اجيب بان عروض هذا السبق لاجزاء الزمان
لذاتها لا بسبب زمان آخر لان الزمان متقض لذاته فلا يحتاج في عروض السبق لبعض اجزائه الى عروضه
لشيء آخر بخلاف غير الزمان قيل لا يجوز عروض السبق لبعض اجزاء الزمان لذاته وذلك لان اجزاء الزمان
ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر وان لم تكن متساوية
في الماهية كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض فلا
يكون الزمان متصلا واحدا بل مؤلفا من آنات وايضا لو جاز عروض القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان
في اجزاء الزمان من غير زمان يغايرها لجاز عروض القبلية والبعدية لعدم الحادث من غير زمان يغايره
فان قيل عروض القبلية والبعدية في اجزاء الزمان من غير زمان مغاير ممكن بان يكون كل جزء من اجزاء
الزمان مسبوقا بجزء آخر فلا يحتاج الى اعتبار زمان آخر مغاير لها فان المعنى بكون اليوم متاخرا عن الامس
انه غير حاصل عند حصول الامس واما اذا كان للحوادث اول لا يمكن اعتبار كون العدم
قبل وجود الحادث من غير زمان لانه اذا كان حادث قبل جميع الحوادث لم يمكن ان يكون عدم
هذا الحادث الاول قبل وجوده لانه اذا لم يكن شيء عند عدمه فلا يمكن ان يشار الى شيء ويقال
انه ما كان حاصلا عند حصوله اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس انه لم يوجد
معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد ولئن سلم ان معناه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة
لهما مغايرة لذاتيهما وكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس ويعود
التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظه

زمانا

كان مشغوفا بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان آخر والقول بمعية الزمان للحركة ايضا
يقتضي مثل هذا البيان ووقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان ماهية الزمان في اتصال التصرم
والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فلا يكون للزمان اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم
وتاخر قبل التجزية فاذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر يعرضان لها لذاتها لا بسبب تصور عروضهما
لغيرها من الاجزاء حتى تصير الاجزاء بسبب التقدم والتاخر العارضين لها بحسب تصور عروضهما
لغيرها متقدما ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور
تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار للشيء لغيره وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر
الذاتيين له واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها
فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما لعدم الاستقرار له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه
التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول
اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود
احتجنا الى فترة ان نعني التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان
للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة
واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه وا
بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوف بالمعية ويحتاج في الثانية
اليه واما افتقار الحادث الى المادة فلان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود و
الا لزم الانقلاب فكان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده وليس ذلك الامكان هو قدرة
القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون
غير المحال مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه فلو كان قدرة القادر عليه لكان اذا قيل في المحال
انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه لانه
غير ممكن في نفسه وهذا هذر فقد بان انه غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس الامكان شيئا
معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال
للجسم يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فيكون
الامكان امرا معقولا بالقياس الى شيء آخر فهو اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا
توجد الا في موضوعاتها فاذن للحادث يتقدمه امكان وجود وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع

بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان
الذي يعرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان الحادث
جوهرا واياما كان فالحادث مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم وهو لا ينفك عن المادة واعلم
ان الامكان لا بد وان يكون بالاضافة الى وجود او وجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض
واما بالذات كوجود البياض والامكان بالقياس الى وجود بالعرض اما ان يكون للشيء بالقياس
الى وجود شيء آخر له كما يقال الهواء يمكن ان يصير ماء والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل و
جميع هذه الامكانات تحتاج الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس
الى وجود بالذات فهو الامكان للشيء بالقياس الى وجود نفسه فلا يخلو اما ان يوجد ذلك الشيء في
موضوع او في مادة او مع مادة كالبياض والصورة والنفس ولا شك ان هذه الامكانات
ايضا محتاجة الى موضوع يكون حاملا لامكان وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل
يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز
ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان الحدوث كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق
بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء ولا يجوز ان يكون الامكان قائما بنفسه لما عرفت
انه اضافي يفتقر الى موضوع فلا يجوز ان يكون امكان ذلك الشيء قبل وجوده فلا يكون ذلك الشيء
حادثا فان كان موجودا يكون دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنعا فثبت ان امكان
الحادث قبل وجوده متعلق بمادة ويعبر عنه بالقوة فيقال وجود هذا الحادث في مادته
بالقوة فان قيل ان الامكان امر عقلي فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج اجيب بان الامكان
امر عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس موجودا في الخارج بل امكان
وجوده في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه من
حيث كونه قائما بالعقل موجود وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل لانقطاع
الاعتبار وفيه نظر اذ لا نسلم انه بسبب تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود موضوعه في
الخارج وانما يلزم ذلك ان لو كان في الخارج متعلقا واما اذا كان تعلقه في الذهن فلا فان قيل
امكان الحادث لا يجوز ان يكون قائما بالحادث قبل وجوده لامتناع ان يكون محلا للشيء
ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان صفة الشيء لا يكون حاصلا في غيره فانه لما كان الحادث
وجوده متعلقا بالموضوع كان امكان وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع

من حيث هو متعلق به وصفة للحادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه فبالاعتبار
الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه ولما كان وجود
الحادث لم يكن الا متعلقا بغيره لم يمتنع ان يقوم امكانه بذلك الغير وللقابل ان يقول لما
جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون محل الامكان
الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هذا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى
واشد من نسبة القابل الى وجوده فان قيل لو كان الامكان قائما بالفاعل لما كان القدرة
معللة به لانه يجوز ان يكون الامكان عبارة عن القدرة قلنا كون الامكان قائما بالفاعل
لا يقتضي ان يكون عين القدرة فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير
كونه قادرا عليه فيصح تعليل القدرة عليه بالامكان وقيل ان كل حادث فله امكانان
احدهما الامكان الذاتي هو الامكان اللازم للماهية والثاني الامكان الاستعدادي وذلك
لان الحادث لا يكون علته التامة موجودة دائما والا لكان وجوده عنها في بعض الاحوال
دون البعض ترجيحا من غير مرجح ولا يكفي الامكان الذاتي في فيضانه عن المبدا القديم
بل لا بد من حصول شرط آخر حتى يتم استعداده لقبول الفيض من المبدا وهذا الاستعداد
التام هو المسمى بالامكان الاستعدادي وهو سابق عليه فاذن لا بد لكل حادث من
سبق حادث آخر يكون كل سابق مقربا للعلة الموجبة الى المعلول بعد بعدها عنه ولا بد
لتلك الحوادث من محل يتخصص في الخارج ليتخصص الاستعداد بوقت دون وقت وحادث دون حادث
وذلك المحل هو المادة فاذن كل حادث مسبوق بمادة والحاصل ان الامكان الذي يستدل به على
احتياج الحادث الى المادة هو الامكان الاستعدادي لا الامكان الذاتي لا يقال الامكان الذي يستدل
به على المادة هو الذي يكون سببا للمقدورية والامكان الذي يكون سببا للمقدورية هو الامكان
الذاتي لانا نقول الامكان الاستعدادي ايضا سبب لمقدورية الحادث لان الحادث ما لم يتم
استعداد وجوده امتنع صدوره عن القادر لانه لو صدر عنه لكان استعداد وجوده غير
متوقف على شيء فيكون استعداد وجوده تاما وهو فرض غير تام هذا خلف واما قول المصنف
للحادث الافتقار الى المدة والمادة والا لزم التسلسل لانا اردنا بالحادث الحادث بالحدوث الذاتي
فهو ممنوع لان الحادث بالحدوث الذاتي لو كان مفتقرا الى المدة والمادة والمدة والمادة ايضا
حادثتان بالحدوث الذاتي فيفتقر ايضا الى مدة ومادة غيرهما ولزم التسلسل وان اردنا بالحادث

بالحدوث الزماني فلزوم التسلسل ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان المدة والمادة حادثتين بالحدوث
الزماني وهو ممنوع وللقابل ان يقول ان اردتم بكون الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان موهوم
مفروض فمسلم وان اردتم به كونه مسبوقا بزمان محقق موجود فممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد
ذلك واما ما ذكره في بيان كون الحادث مسبوقا بمادة فانما يتم على تقدير كون المبدا موجبا
واما على تقدير كون الفاعل مختارا فلا قال اصل والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات
او لاستناده اليه اقول القديم اعني الموجود الذي لم يسبقه العدم سبقا زمانيا لا يجوز
عليه العدم وذلك لانه اما ان يكون وجوده بالذات او لا والاول هو الواجب بذاته والواجب
بذاته يمتنع عدمه والا يلزم الانقلاب والثاني لا يجوز ان يكون مستندا الى المختار لان اثر المختار لا بد
وان يكون حادثا لامتناع توجه قصد الايجاد الى الموجود فيجب استناده الى الموجب وذلك
الموجب ان كان واجبا استحال عدمه فيستحيل عدم ما استند اليه وان كان ممكنا فلا بد وان ينتهي
الى الواجب بذاته لاستحالة الدور والتسلسل فيجب من دوام وجوبه دوام وجود ما استند اليه
فيستحيل عدم ما استند اليه قال اصل الفصل الثاني في الماهية ولواحقها وهي مشتقة عما هو
وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها
مع اعتبار الوجود والكل من ثواني المعقولات اقول لما فرغ من مباحث الفصل
الاول شرع في الفصل الثاني الذي هو في الماهية ولواحقها اعني الوحدة والكثرة والكلية والجزئية
والذاتية والعرضية وغيرها فقال الماهية مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو
لانها نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد ما هو فانما يجاب به عن هذا السؤال
هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر المعقول
مثل المعقول من الانسان والذات والحقيقة تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود
والكل اي الماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فانها امور تستند الى المعقولات
الاولى من حيث هي في العقل ولم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الانسان
او الحيوان يعرض له انه ماهية وليس في الاعيان شيء هو ماهية بل في الاعيان انسان او فرس
او غيرهما وكذا الحال في الذات والحقيقة قال اصل وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها
من الاعتبارات والا لما صدق على ما ينافيها وتكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع
ضده وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية

لا نعدها التسويح أن لكل شيء فرض كليا او جزئيا حقيقة هو بها هو وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من
الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثلا الانسان من حيث هو انسان فيه مغايرة لجميع ما يعرض
لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكل والجزء
والعموم والخصوص الى غير ذلك من الاعتبارات فان الانسان في نفسه لا موجود ولا معدوم
ولا واحد ولا كثير ولا كل ولا جزء ولا عام ولا خاص اي لا يدخل شيء منها في مفهومه وان كان لا يخ
عنها ولو دخل احد هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق الانسان على الانسان المعدوم
ولو دخل الوحدة في مفهومه لما صدق على الانسان الكثير وكذا لو دخل الجزئي او الخصوص
في مفهومه لما صدق على الكلي والعام فالماهية في نفسها شيء ومع واحد من هذه الاعتبارات
شيء آخر ولا يصدق احد هذه الاعتبارات عليها الا بضم زايد واما كونها ماهية فبذاتها فان
الانسان انسان بذاته لا بشيء آخر ينضم اليه والانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه و
الماهية اذا اخذت مع عارض يكون مقابله الماهية مع ضد ذلك العارض مثلا اذا اخذ الانسان
مع الوحدة يكون مقابلا للانسان مع الكثرة وكذا اذا اخذ مع الخصوص يكون ضدا للانسان
مع العموم والماهية من حيث هي ليست الا الماهية فان الانسان من حيث هو ليس الا الانسان فان
سئلنا عن الانسان بطرفي النقيض مثلا هل الانسان الف او ليس لم يمكن الجواب الا السلب
لاي شيء كان على ان السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث هو
انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف فان هذه
الصيغة قد يكون للايجاب العدولي وح يصير معنى قولنا الانسان من حيث هو انسان هو ليس
بالف اي شيء هو لا الف وهذا غير مستقيم فان الانسان من حيث هو لا الف ولا اللا الف بخلاف
الصيغة الاولى فانها لا يكون الا للسلب وح يكون المعنى الانسان ليس من حيث هو انسان بالف
ولا يلزم منه ان يكون من حيث هو لا الف هذا اذا سئلنا عن الانسان هل مفهومه مفهوم
الف او ليس واما اذا سئلنا هل هو موصوف بالف او ليس فانه يجب ان يقال انه موصوف بالف
على تقدير اتصافه به وان يقال انه ليس موصوفا به على تقدير عدم اتصافه به الاصل وقد
يوخذ الماهية مجردة عما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زايدا ولا يكون مقولا على ذلك
المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء ولا توجد الا في الاذهان وقد توخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود
في الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه والكلية العارضة للماهية

فالانسان مثلا لو دخل الوجود في مفهوم الانسان لما صدق الانسان م

يقال لها كلي منطقي وللمركب عقلي وسماه ذهنيان فهذه اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية
معقولة الشرح الماهية قد يوخذ بشرط ان من حيث هي محذوف عنها جميع ما يجب لو انضم اليها
شيء منه لكان زايدا عليها وح لا يكون الماهية الماخوذة على هذا الوجه مقولا على المجموع الحاصل
من الماهية الماخوذة على هذا الوجه ومن الزوايد فانه بهذا الاعتبار يكون المجموع مركبا منها
ومن الزوائد وما تركب الشيء منه ومن غيره لا يكون محمولا على الشيء والماهية بهذا الاعتبار
تسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء والماهية بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج لان الوجود الخارجي
ايضا من العوارض وقد فرضت مجردة عنها ولا توجد ايضا في الذهن لان الوجود الذهني
ايضا من العوارض اللهم الا ان يعنى بالتجرد التجرد بحسب اللواحق الخارجية فقط وح تكون
موجودة في الذهن وقد توخذ الماهية من حيث هي هي من غير التفات الى مقارنة شيء او لا
بل يلتفت الى مفهومها من حيث هو هو وتسمى الماهية لا بشرط شيء والكلي الطبيعي وهو موجود
في الاعيان لانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فاما وجوده انما الماهية من حيث هي فيكون الكلي
الطبيعي موجودا في الخارج او الماهية مع قيد ويعود الكلام فاما ان تنتهي الى الماهية من حيث هي
فيحصل المطلوب او لم ينته وح يلزم التسلسل وهو محال ولانا نلزم ان يكون التشخص مركبا من
امور غير متناهية بالفعل وعلى تقدير جواز التسلسل يلزم المطلوب لانه اذا كانت الماهية من حيث
هي مقيدة بالقيود الغير المتناهية موجودة يكون الماهية موجودة وح لا يكون معها قيد آخر
والا لكان داخلا في القيود الغير المتناهية وخارجا عنها ولزم ان لا يكون جملة القيود جملة القيود
وهو محال فتعين ان لا يكون معها قيد آخر فيكون الماهية من حيث هي اعني الكلي الطبيعي موجودا
في الخارج وهو محمول على الحاصل منه ومما يضاف اليه من القيود والكلي هو الطبيعة التي اذا حصلت
في العقل عرض لها الكلية الا ان الكلي يعرض لها في الخارج اذ ليس يمكن ان يكون امر موجود بعينه في كثيرين
فان الانسانية التي في زيد ان كانت بذاتها الموجودة لا بمعنى الحد موجودة في عمرو كان ما يعرض
لهذه الانسانية في عمرو لا محالة يعرض لها وهي في زيد فيلزم من هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع
فيها الاضداد فليس يمكن ان يعرض الكلي للطبيعة الموجودة في الخارج بل اذا حصلت في العقل
يعرض لها الكلية فالمعقول من الكلي الطبيعي هو الكلي وليس كليته الصورة العقلية لاجل انها في العقل
فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية بل باعتبار مطابقتها
لكثيرين في الكلي ويجوز ان يكون شيء واحد باعتبار كليا وباعتبار آخر جزئيا والمعنى بالمطابقة انها

ما عداها

الطبيعي

نعني الموجود الخارج من الكلي الطبيعي ليس ... للعقول ...

اذا سبق الى النفس اى فاحد من تلك الكثرة يقع عنه هذه الصورة بعينها و اذا سبق واحد
فاثر النفس هذه الصورة لم يكن لما عداه ان يؤثر في النفس بصورة اخرى ولو سبق الى النفس غير منه
الذى فرض اولا فالاثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها فهذه هي المطابقة والصورة العقلية اي الواحد الذي
بهذا الاعتبار هو الكلي واما باعتبار انها صورة في نفس جزئية فهي جزئية متشخصة مندرجة تحت
كلي آخر صادق على هذه الصورة وصورة اخرى في تلك النفس او في نفس غيرها والكلي الصادق
على هذه الصور على ان هذه الصور بان نسبته الى تلك الصور التي في النفس وهذه الصور نسبتها
الى امور خارجة عن النفس [illegible] الصور فان قيل لو كانت الصورة من حيث
هي الصورة في النفس جزئية مندرجة تحت كلي لكان ذلك الكلي ايضا صورة عقلية وتلك الصورة ايضا
بهذا الاعتبار جزئية مندرجة تحت كلي آخر وهلم جرا ويلزم التسلسل اجيب بان التسلسل
انما يلزم ان لو اعتبر العقل الصورة من حيث هي صورة في نفس جزئية وليس يلزم ان يعتبر العقل
كل صورة معقولة على هذا الوجه فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل كما في سائر الاعتباريات
والصورة العقلية في نفسها شيء وكونها كلية شيء آخر فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو انسان
او فرس شيء آخر فالكلي من حيث هو كلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه من غير
ان ينظر في مفهومه الى انسان او فرس فان حد الانسان او الفرس غير حد الكلي ولا داخل في حد
الكلي لكن الكلي يعرض للانسان وغيره والكلي العارض هو الكلي المنطقي لانه يبحث عنه في المنطق
لان المنطقي يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان ينظر الى طبيعة من الطبايع والمركب من الماهية
اى الصورة العقلية والكلي العارض لها هو الكلي العقلي ولو سمي الماهية لا بشرط شيء الطبيعة والصورة الطبيعة
الحاصلة منها في العقل كليا طبيعيا لكونها منسوبة الى الطبيعة ومعروضة للكلية لكان انسب والذين
يسمون معروض الكلي بالكلي الطبيعي يمكنهم ان يستمروا على هذا الاصطلاح لانهم حكموا بان الكلي
الطبيعي موجود في الخارج ومعروض الكلي هو الصورة العقلية وهي غير موجودة في الخارج والكلي
المنطقي اعتباري ذهني وهو من المعقولات الثانية لانه يعرض للصورة العقلية ولم يكن في الخارج
صورة يطابقها اذ ليس في الخارج شيء هو كلي واذا كان الكلي المنطقي ذهنيا يكون الكلي العقلي ايضا
ذهنيا لكونه مركبا منه ومن الصورة العقلية فهذه اى الكلي المنطقي والكلي الطبيعي والكلي العقلي
اعتبارات ثلثة تحصل في كل ماهية معقولة والماهية اذا اخذت بشرط ان يكون معها شيء سمي
المخلوط والماهية بشرط شيء وهي موجودة في الخارج والمخلوط والمجرد متباينان وهما مندرجان تحت

الماهية لا بشرط شيء الاصل والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها ما له جزء وهما موجودان
ضرورة ووصفاهما اعتباريان متنافيان وهما متضايفان يتعاكسان في العموم والخصوص
مع اعتبارهما بالمعنى الشرح الماهية اما بسيطة وهي ما لا جزء له واما مركبة وهي ما له جزء
وكل منهما موجود بالضرورة اما المركبة فوجودها واضح كالانسان والحيوان وغيرهما من
المركبات واما البسيطة فلان المركبة لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسايط والا يلزم تركبها
من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال [illegible] فالمطلوب حاصل وذلك لان الكل
كثرة فلا بد فيها من واحد بالفعل [illegible] الواحد لا يجوز ان يكون منقسما بالفعل والا لم يكن الواحد
بالفعل واحدا بالفعل ولا يجوز ان يكون منقسما بالقوة والا يلزم ان يكون الماهية الموجودة
بالفعل متقومة باجزاء لم توجد الا بالقوة وهو محال فان اجزاء الشيء يجب ان يكون حاصلة مع
الشيء بالفعل ووصفا البسيط والمركب اعني البساطة والتركيب من الامور الاعتبارية لانهما
يعرضان للمعقولات من حيث هي في العقل ولم يوجد في الخارج ما يطابقهما فانه ليس في الخارج شيء
هو بساطة او تركيب بل ما في الخارج اما انسان او فرس او جسم جمادي او غيرها فاذا حصل
واحد منها في العقل يعرض له البساطة او التركيب وكل منهما مناف للآخر اذ لا يجوز ان يكون شيء
واحد بسيطا ومركبا معا لانه اما له جزء فيكون مركبا وليس ببسيط او ليس له جزء فيكون بسيطا
البسيط وليس بمركب والبسيط والمركب قد يؤخذان من حيث انهما متضايفان والمتضايف هو الذي
يكون بسيطا بالقياس الى مركب مخصوص بان يكون جزءا بالنسبة الى ذلك المركب فان الجزء بسيط
بالنسبة الى الكل وان كان للجزء جزء آخر فباعتبار الكل بسيط اضافي وباعتبار ان له جزءا مركب حقيقي
واذا كان الجزء بالنسبة الى الكل بسيطا متضايفا يكون الكل بالنسبة اليه مركبا متضايفا واذا
اخذ البسيط والمركب متضايفين يتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بالمعنى
من البسيط والمركب الحقيقيين يعني اذا اعتبر البسيط الاضافي بالنسبة الى البسيط الحقيقي يكون
البسيط الاضافي اعم من البسيط الحقيقي لان كل بسيط حقيقي يصدق عليه انه بسيط بالقياس
الى المركب وليس كل ما هو بسيط بالنسبة الى المركب فهو بسيط حقيقي لجواز ان يكون ما هو
بسيط بالنسبة الى المركب مركبا والمركب لا يكون بسيطا حقيقيا واذا اعتبر المركب الحقيقي والاضافي
بالنسبة الى المركب الحقيقي يتعاكس في العموم والخصوص اى يكون المركب الحقيقي اعم من المركب الاضافي
لان كل مركب اضافي يصدق عليه ان له جزءا فيكون مركبا حقيقيا وليس كل ما هو مركب حقيقي يصدق عليه

انه مركب لجواز ان لا تعتبر اضافته الى جزئه فلا يكون مركبا اضافيا الاصل وكما يحقق الحاجة
في المركب فكذا في البسيط الشرح اي كما يحقق حاجة المركب الى جاعل يحقق حاجة البسيط الى
جاعل وذلك لان البسيط قد يكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى جاعل وقيل ان البسيط غير مجعول
لانه لو كان مجعولا لكان ممكنا والامكان نسبة والنسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان تكون في البسيط
اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف والجواب انه لا يلزم من عروض الامكان للبسيط الاثنينية
فيه لان الامكان يعرض للبسيط بالقياس الى وجوده والوجود خارج عن حقيقته فلا يلزم الاثنينية
فيه الاصل ومنها قد يقومان بانفسهما وقد يفتقران الى المحل والمركب مركب عما يتقدم وجودا
وعدما بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الغني عن السبب ثبا باعتبار الذهن فقط وباعتبار
الخارج غني فيحصل خواص ثلث واحدة متعاكسة واثنتان اعم الشرح كل واحد من البسيط
والمركب قد يقوم بنفسه اي لا يفتقر في تقومه الى محل يقوم به وقد يفتقر الى محل يقوم به فالبسيط
الذي يقوم بنفسه الواجب والبسيط الذي يقوم بغيره النقطة والمركب الذي يقوم بنفسه الجسم
والمركب الذي يقوم بالمحل السواد والمركب ملتئم من امور كل واحد منها علة ناقصة لتقومه وعدمه
علة لعدم الكل تامة فالاجزاء تتقدم على المركب في الوجود الخارجي ان كان التركيب خارجيا وفي الوجود
الذهني ان كان التركيب ذهنيا ضرورة تقدم العلة على المعلول في الوجود الخارجي ان كانت علة
في الخارج وفي الوجود الذهني ان كانت علة في الذهن وكذا يتقدم الجزء على المركب في العدمين اي
الخارجي والذهني لكن بالنسبة الى جزء واحد اي جزء كان وتقدم الجزء على الكل علة لغنى الجزء عن سبب
لتحققه عند تحقق الكل لان الجزء لما كان متقدما على الكل ففي تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء اولا
فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد لتحققه امتناع تحصيل الحاصل فالغناء
عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء الخارجي يسمى الجزء الغني عن السبب وان اعتبر في الجزء الذهني يسمى
الجزء بين الثبوت فيحصل للجزء خواص ثلث الاولى كونه متقدما على الكل الثانية استغناؤه عن سبب
جديد والاولى اخص من الثانية لان كل ما هو متقدم على الشيء يستغني عن سبب جديد وليس كل
ما هو مستغن عن سبب جديد يجب تقدمه فان الاولى هي حصوله الموصوف بالتقدم من
غير سبب جديد والثانية هي الحصول من غير سبب جديد اعم من ان يكون موصوفا بالتقدم
اولا ولا شك ان المطلق اعم من المقيد الثالثة امتناع رفعه عن المركب اي اذا تصور الجزء مع المركب
يمتنع العقل عن سلب الجزء عنه والخاصة الاولى متعاكسة اي كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو

صح م وان الكل الاعم [illegible]

متقدم على الكل فهو جزء لا يقال العلة الفاعلية متقدمة على المركب وليست جزءا لانا نقول المراد بتقدم
الجزء ان يكون تقومه به لا منه وح يندفع ما ذكرتم لان الجزء متقدم على المركب بمعنى تقوم المركب به فكل ما يتقوم
المركب به فهو جزء وبالعكس فلا ينتقض بالعلة الفاعلية والخاصتان الاخيرتان اضافيتان لان اللوازم
البينة يصدق عليها هاتان الخاصتان مع انها ليست باجزاء فيكونان اعم من الجزء بخلاف الخاصة الاولى فانها
مساوية له الاصل ولا بد من حاجة ما لبعض الاجزاء الى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد
الشرح المركب الذي له وحدة حقيقية لا يجوز ان يكون كل اجزائه مستغنيا عن كل واحد من الاجزاء
الباقية والا لامتنع ان يحصل منها ماهية مركبة واحدة كما لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع
الى جنبه ماهية مركبة واحدة وهذا ضروري وايراد المثال للتوضيح لا للاستدلال به عليه فانه ربما
خفي التصديق الضروري لخفاء تصور اطرافه فيورد مثال يتضح به التصديق ولا يمكن ان يكون
كل واحد من الاجزاء محتاجا الى كل واحد من الاجزاء الباقية من الجهة التي احتاج فيها والا لزم الدور
واليه اشار بقوله ولا يمكن شمولها باعتبار واحد اي لا يمكن شمول الحاجة لجميع الاجزاء على ان يكون كل
واحد منها محتاجا الى غيره باعتبار واحد بان يكون كل متوقفا على غيره من الجهة التي توقف الغير عليه
من تلك الجهة بل لا بد وان يكون البعض منها محتاجا الى الباقي من غير احتياج الباقي اليه كالهيئة
الاجتماعية للعشرة والادوية المعجونة فان الهيئة الاجتماعية مفتقرة الى الباقي من غير عكس او يكون
كل واحد منها محتاجا الى كل واحد من الباقي من حيثية غير الحيثية التي احتاج اليه فيها كالمادة و
الصورة للجسم فان المادة محتاجة في وجودها الى الصورة والصورة محتاجة في تشخصها الى المادة
بان تكون المادة قابلة لتشخص الصورة الاصل وهي قد تتميز في الخارج وقد تتميز في الذهن الشرح
اجزاء الماهية اما ان تكون متميزة في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل غير وجود الاخر
كالمادة والصورة للجسم او تكون متميزة في الذهن غير متميزة في الخارج بان لا يكون لكل منها وجود
مستقل في الخارج بل جعل كل منها في الخارج هو بعينه جعل الاخر وجعل المركب بعينه جعل الاجزاء
كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع ومعنى كونهما جزئي الماهية هو كونهما جزئي حدها في الذهن
ولهذا الحملان على الحد بالمواطاة ضرورة امتناع حمل الجزء على الكل بهو هو وذلك كالسواد الذي شارك
البياض في اللون الذي هو جنسهما وغايره بفصل هو قابض البصر فان جعله لونا في الخارج هو
جعله سوادا وكذا جعله قابضا للبصر هو جعله لونا وسوادا ولهذا الحملان عليه بهو هو وتمايز
جنسه عن فصله يكون في الذهن فقط ولو كان للون وجود مستقل ولقابض البصر ايضا وجود اخر

واحد من م

اليه م

واحد م

جاز لحوق اي فصل كان باللون اذ ليس واحد من الفصول المخصصة بعينه شرطا لوجود اللون لانه
لو كان شرطا له لما امكن اللون مع ما يضاد ذلك الفصل ويخالفه واذا لم يكن واحد من الفصول بعينه
شرطا لوجود اللون وله وجود غير وجود الفصل الخاص يجوز تعاقب اثنين من الفصول بدلا ان يبقى
اللون مع زوال القابضية وتفرق به خصوص المفرقية للبصر والتالي باطل فالمقدم مثله ولقائل
ان يمنع الملازمة فانه يجوز ان يكون اللون المغاير للفصل في الوجود مشروطا في وجوده بالخاص
بالفصل الخاص منتفيا بانتفاء الفصل وعلى تقدير تسليم الملازمة يمنع انتفاء التالي وقيل ان جنس
السواد المحسوس لا يتميز عن فصله في الخارج لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله فان كان
كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسا بمحسوسين وان كان احدهما محسوسا
والمحسوس هو السواد فيلزم ان يكون احدهما داخلا في طبيعة الآخر وهو محال وان لم يكن احدهما
محسوسا فعند اجتماعهما ان لم تحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدثت فتلك
الهيئة معلولة لاجتماع الجنس والفصل فتكون خارجة عنهما عارضة لهما فلا يكون الذي هو نوع
السواد المحسوس له فاعله وقابله وفيه نظر اذ لا نم انه ان حدثت هيئة محسوسة يلزم ان تكون عارضة
لهما وانما يلزم ذلك ان لو لم تكن الهيئة الحاصلة في مجموع الجنس والفصل وهو ممنوع فانه يجوز
ان لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده ويكون مجموعهما هيئة محسوسة حادثة فلا تكون عارضة
لهما بل متقومة بكل منهما فيكون التركيب في نفسها لا في فاعلها وقابلها والحق ان الجنس والفصل
لا يتمايزان في الوجود الخارجي اذ لو كان لكل وجود في الخارج يلزم ان لا يكون احدهما محمولا على الآخر
بالمواطاة ولا يكونا محمولين على النوع بالمواطاة اذ يمتنع ان يكون الشيء هو بعينه ما يكون مغايرا له
في وجوده وهذا ضروري فان احد الموجودين لا يكون هو الآخر لا يقال لو كان تغاير الوجود في
الخارج يقتضي امتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين في الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الآخر
فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل في الوجود الذهني ايضا لانا نقول التمايز في الوجود الذهني
يقتضي امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهني على الفصل والنوع ولا يقتضي امتناع حمل
الجنس مع قطع النظر عن وجوده الذهني والخارجي فان قيل نعتبر هذا ايضا في الوجود الخارجي
فان الجنس المحمول في الخارج هو الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار
الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي انما هو في العقل اذ الماهية من حيث هي هي لا تحصل لها
الا في العقل واذا ثبت ان الجنس والفصل لا يتمايزان في الوجود الخارجي فنقول الجنس والفصل

لان السواد ليس الا لكل الغير المحسوس

لكان التغاير في الوجود الذهني ايضا مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة

قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية كالحيوان والناطق فيكون الماهية المركبة من الجنس والفصل
مركبة في الخارج وقد لا يكونان كجنس العقل وفصله فتكون ماهية العقل مركبة في الذهن بسيطة في الخارج
ولا امتناع في ان يكون تصوران عقليان مطابقين لامر بسيط في الخارج الاصل واذا اعتبر
عروض العموم ومضايفه فقد يتباين وقد يتداخل الشرح اجزاء الماهية باعتبار عروض
العموم لها ومضايفه اعني الخصوص تنقسم الى المتداخلة والى المتباينة وذلك لان اجزاء الماهية
لا تخلو اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون والاول يسمى متداخلة والثاني متباينة و
الاجزاء المتداخلة اما ان يكون بعضها اعم من البعض الآخر مطلقا او من وجه فان كان الاول
فاما ان يكون العام متقوما بالخاص وح اما ان يكون العام جاريا مجرى الموصوف والخاص
جاريا مجرى الصفة او بالعكس فان كان الاول فالعام الجنس والخاص الفصل مثل الحيوان
والناطق وان كان الثاني فلا يكون ذلك التركيب من الجنس والفصل بل الشيء وعارضه كالموجود
المقول على المقولات العشر فانه متقوم بتلك الماهية وعارض لها او يكون الخاص متقوما بالعام
مثل النوع الاخير المقيد بالعوارض المفارقة فانه اذا اعتبر مجموع مركب من النوع الاخير
والعوارض المفارقة تكون تلك العوارض اجزاء المجموع المعتبر وتكون اخص من النوع الذي
هو الجزء الآخر ومتقومة به كالانسان المقيد بالضاحك والكاتب او غير ذلك من الاعراض
المفارقة وان كان الثاني وهو ان يكون بعض الاجزاء اعم من البعض الآخر من وجه فمثل الماهية
المركبة من الحيوان والابيض والاجزاء المتباينة لا تخلو اما ان يكون المركب منها مركبا من الشيء
الماخوذ مع احدى علله او من الشيء الماخوذ مع احد معلولاته او من الشيء الماخوذ مع علله
ومعلولاته فان كان الاول فاما ان يكون مع علته الفاعلية مثل العطا فانه فايض
مقرونة بالفاعل او مع علته المادية كالافطس الذي هو ذو تقعير للانف او مع علته
الصورية كالافطس ان جعلناه اسما للانف الذي فيه تقعير او مع علته الغائية كالخاتم
فانه اسم لحلقة مقرونة لما هو غاية لها وهو التجمل بها في الاصبع وان كان الثاني فكالرازق
والخالق وغير ذلك من الاسماء المشتقة وان كان الثالث فاما ان يكون كلها وجودية او
عدمية فان كان الاول فلا يخ اما ان يكون كلها حقيقية او اضافية او بعضها حقيقية وبعضها
اضافية فان كان كلها حقيقية فاما ان يكون متشابهة او مختلفة فان كانت متشابهة كالعدد
المركب من الآحاد وان كانت مختلفة فاما ان يكون معقولة او محسوسة فان كانت معقولة

كالجسم المركب من الهيولى والصورة والعدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة وان كانت محسوسة
كالبلقة المركبة من السواد والبياض وان كان كلاهما اضافية كالاقرب والابعد فانهما مركبان
من اضافة عارضة لاضافة اخرى وان كان بعضها اضافية وبعضها حقيقية كالسرير فانه مركب
من الخشب الذي هو موجود حقيقي ومن الترتيب الذي هو اضافي وان كان الثالث وهو ان يكون
بعضها عدمية وبعضها وجودية كالاول فانه مركب من وجودي وهو كونه مبدا للغير وعدمي
وهو انه لا مبدا له الاصل وقد توخذ مواد وقد يوخذ محمولة فيعرض لها الجنسية والفصلية
وجعلاهما واحدا الشرح اجزاء الماهية قد توخذ من حيث انها مواد ويكون اجزاء حقيقية
للماهية لا يحمل عليها وقد يوخذ انها محمولة عليها بالمواطاة ولا يكون اجزاء حقيقية لها بل اذا قيل من حيث م
لها انها اجزاء لها فبالمجاز من حيث ان اللفظ الدال عليها جزء لحدها ولنبين ذلك في مثال فنقول
ان الجسم قد يوجد من حيث انه مادة للحيوان ويكون جزءا حقيقيا له غير محمول عليه بالمواطاة وقد
يوخذ من حيث انه محمول عليه بالمواطاة وجنس له فاذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق
بشرط انه لا يدخل في وجوده معنى غير هذا وبحيث لو انضم معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير
ذلك كان معنى خارجا عن الجسم مضافا اليه فالجسم مادة غير محمول على ما تحته وان اخذ الجسم
جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يتعرض لشيء آخر اصلا بل مع قطع النظر عما عداه كان محمولا
على كل نوع تحته وكذا الناطق في الحساس والنامي قد يوخذ على الوجه الاول فيكون مواد
واجزاء حقيقية غير محمولة وقد يوخذ على الوجه الثاني فيكون محمولة لا يقال اذا قلنا الانسان
جسم فان كان المراد به ان مفهوم الانسان بعينه مفهوم الجسم كان ذلك باطلا وان كان المراد
به ان الانسان موصوف بالجسم فهو ايضا باطل لان الجسم جزء من الانسان والجزء متقدم والصفة
متاخرة وان كان المراد به امرا آخر فلا بد من بيانه ليتصور فينظر في صحته وفساده لانا نقول
المراد به امر ثالث وهو الحكم بمعانقة الوجود فان الانسان مغاير للجسم في الماهية لكنهما يتحدان
في الوجود والذات لان الجسم من حيث هو لا يدخل في الوجود الا بعد تقيد ما فاستحال عروض
الوجود الا للجسم المقيد بذلك التقييد قيل لو جاز عروض الوجود الواحد لماهيتين لجاز قيام
العرض الواحد بمحلين والتالي باطل وعلى تقدير جواز عروض الوجود الواحد لماهيتين لا يجوز
عروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل لان الجزء من حيث هو جزء له وجود متقدم على وجود
الكل وذلك الوجود يمتنع ان يكون هو الوجود العارض للكل وله لامتناع ان يكون الجزء بذلك الوجود الذي م

متقدما على ذلك الوجود والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال واذا كان ذلك الوجود
مغايرا للوجود العارض للكل فلو كان الجزء موجودا ايضا بالوجود العارض للكل لزم ان يكون
للجزء وجودان وانه محال بالضرورة اجيب بان جواز عروض الوجود الواحد لماهيتين
لا يستلزم جواز قيام العرض الواحد بمحلين فان الوجود ليس بعرض موجود في موضوع لا يكون موجودا له
في الخارج كالموضوع بالنسبة الى العرض بل عروض الوجود لا يتصور الا في العقل لجاز عروضه للماهية
المتقومة في العقل بامرين واما قوله لا يجوز عروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل لان الجزء من حيث
هو جزء له وجود متقدم على وجود الكل قلنا مسلم ان الجزء من حيث هو جزء له وجود متقدم على وجود
الكل لكن الجزء من حيث هو جزء لا يكون محمولا على الكل حتى يلزم منه عروض الوجود بل الجزء من حيث
هو جزء مادة والمادة غير محمولة والمحمول من حيث هو محمول لا يكون له وجود مغاير لوجود الموضوع
والحاصل ان الجزء من حيث انه جزء يكون له وجود متقدم ولا يكون محمولا ومن حيث انه محمول لا يكون له
وجود غير وجود الموضوع فلا يلزم عروض الوجود ... هذا واذا اعتبر الجزء من حيث انه محمول
فقد يعرض له اما الجنس او الفصل لان الجزء من حيث هو محمول اما ان يكون تمام الذاتي المشترك بين
الماهية وما يخالفها في الحقيقة اولا والاول يعرض له الجنس والثاني يعرض له الفصل وجعل الجنس والفصل
واحدا وذلك لانه لو لم يكن جعلهما واحدا لكان لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر فلا يكون احدهما
محمولا على الآخر بالمواطاة وهذا بين عند العقل الاصل والجنس كالمادة وهو معلول و
الفصل كالصورة وهو علة الشرح الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس
اشبه بالمادة من الفصل والفصل اشبه بالصورة من الجنس وذلك لان الجنس لا يقوم بالفعل الا
بمقارنة الفصل كما ان المادة لا تقوم بالفعل الا بمقارنة الصورة والفصل علة لوجود الجنس على معنى
ان الطبيعة الجنسية في العقل امر مبهم لا تتحصل بنفسه قابل لان يكون اشياء كثيرة كل واحد هو مجتاح هو م
الى ان ينضاف الى الذهن اليه معنى زائد يتحصل ويتعين به ويكون هو احد هذه الاشياء بعينه فهذا
الزائد هو الفصل وعليته بهذا المعنى لا يمكن منعها وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج
خطا لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة له والا لزم تقدمه بالوجود عليه فيمتنع ان يكون
هو بعينه الفصل الاصل وما لا جنس له لا فصل له الشرح الماهية التي لا جنس لها لا فصل
لها لانها اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي فلا تحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل بل هي منفصلة
بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وقيل ان الجنس العالي يجوز ان يكون له فصل يقوم

الماهية وان كان الجنس لها لجواز تركبها من امرين متساويين او امور متساوية فيكون كل منها فصلا
مقوما وقيل يمتنع تحقق ماهية مركبة من امرين او امور متساوية لان تلك الماهية ان كانت جوهرا فيكون
الجوهر جنسا لها او اعم ان كانت جوهرا فيكون الجوهر جنسا لها وان كانت عرضا كان احد التسعة
او احد الثلثة جنسا لها فلا تكون مركبة من امرين او امور متساوية لا يقال لم لا يجوز ان يكون تلك
الماهية نفس جنس من الاجناس العالية وح لا يكون مندرجا تحت جنس لانا نقول هذا ايضا ممتنع لان
الجوهر مثلا من حيث انه جوهر لو كان مركبا من امرين او امور متساوية كان كل منها اما جوهرا او عرضا
لضرورة الحصر لا جايز ان يكون جوهرا والا يلزم ان يكون الجوهر جزء نفسه ولا جايز ان يكون عرضا والا
لتقوم الجوهر بالعرض وفيه نظر لانا لا نم انه لو كانت عرضا لزم ان يكون احد التسعة او احد الثلثة جنسا
لها وانما يلزم ذلك ان لو كانت الاعراض منحصرة في التسعة او الثلثة وهو ممنوع وايضا لا نم انه
لو كان جوهرا يلزم ان يكون الجوهر خاصة له قيل على تقدير تركب الماهية من امرين يساويانها
لا يكون شيء منها فصلا لها لان هذه الماهية يجب ان يكون ممتازة بنفسها كالبسايط والمعاني
التي تركب هذه الماهية منها لما لم يفد تعيين شيء مبهم كالجنس ولا يحصل وجودا غير محصل كالوجود
للجنس فلا يكون فصولا بالمعنى المعتبر في ساير الفصول المنوعة واما التميز في الوجود فلا يمتاز
الجزء بذاته عما يشاركه في الوجود كذلك المركب بذاته يمتاز عنه اذ لا مشاركة لغيره في ذاته وليس احدهما
في ان يميز الآخر اولى من الآخر انتهى وايضا الجزء انما يميز الكل من حيث هو خاص به واختصاصه
به لا يعقل الا بعد تعقل ماهية الشيء التي لا تعقل الا بعد تعقل ماهية الشيء التي لا يشاركها غيره فيها
اعني الممتازة عن غيرها بذاتها فاذن هو متميز قبل تميز الجزء اياها فان سميت هذه المعاني فصولا
كان وقوع اسم الفصل عليها وعلى الفصول المنوعة بالاشتراك وفيه نظر اما اولا فلان الماهية
لما كان تحقق نوعها متوقفا على تحقق مقوم الجزء كان الجزء علة لتقوم نوعها وكان علة لتميزها
فانه اذا لم يعتبر الجزء لم يكن هناك ماهية فضلا عن امتيازها عن غيرها ولو جوزنا امتيازها
عن غيرها بنفسها لم يلزم ان لا يكون ممتازة وذلك لان الجزء لما كان مختصا بها تقدم تميزها عن غيرها
وان كانت الماهية ممتازة بنفسها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان الامتياز الحاصل بتميز
الجزء الماهية غير الامتياز الحاصل بنفسها واما ثانيا فلان تمييز الجزء المركب لا يتوقف على تعقل
اختصاصه بل على اختصاصه به في نفس الامر واختصاصه به في نفس الامر لا يتوقف على تعقل
الماهية الممتازة عن غيرها بذاتها ولا على امتيازها في نفس الامر بل تحققها وامتيازها في نفس

جزء نفسه واما يلزم ذلك ان لو كان الجوهر ذاتيا له وهو ممنوع لجواز ان يكون للجوهر

بالجزء

الامر بالجزء وايضا هذا الكلام قايم بعينه في الفصول المنوعة وللحكماء لا يجوز ان يكون ماهية مركبة من
امرين او امور متساوية سواء كان الامران او الامور المتساوية ماخوذة من اجزاء خارجية او لم يكن
اما اذا كانت ماخوذة من اجزاء خارجية فلانه ح يلزم ان يكون الماهية مركبة من اجزاء موجودة في الخارج
فتلك الماهية اما جوهر او عرض لا جايز ان يكون عرضا والا يلزم ان يكون اجزاء العرض الواحد موجودة
في الخارج متغايرة الوجود وح يلزم ان يكون العرض الواحد عرضين وهو محال لا يقال لم لا يجوز
ان يكون العرض الواحد مركبا من عرضين موجودين كما ان الجسم جوهر واحد مركب من جوهرين موجودين
وهما الهيولى والصورة لانا نقول كل واحد من العرضين اما ان يكون غنيا عن الآخر فلا يلتئم منهما
حقيقة واحدة واما ان يكون محتاجا الى الآخر فيلزم الدور واما ان يكون احدهما غنيا عن الآخر
والآخر محتاجا اليه وح اما ان يكون احدهما حالا في الآخر اولا والثاني يقتضي ان لا يلتئم منهما شيء
واحد والاول لا يخلو اما ان يكون المحل سوى المحل والحال فان كان الاول يلزم ان يكون المحل متقوما
التقوم بدون الحال والحال الصفة فيه بعد تقومه فيكونان عرضين احدهما قايم بالآخر بعد تقومه فلا يكون
المجموع عرضا واحدا حقيقيا بل اعتباريا والثاني يقتضي ان يكون ما فرضناه الا غير حال وذلك لان الحال
متقوم ح قبل المحل بموضوعه فاذا حصل الجزء الآخر في موضوعه لم يحل فيه والا يلزم انتقال العرض واما
لم يكن ح احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس واذا لم يحل فيه لم يلتئم منهما عرض واحد حقيقي
واعلم ان الخلاف الهيولى والصورة فان الصورة لما كانت غنية بذاتها عن الهيولى والهيولى
مفتقرة في تقومها بالفعل اليها كان تحققها بالذات متقدما على حلولها في الهيولى فلا يلزم من حلولها
فيها محال بخلاف حلول احد هذين العرضين في الآخر فانه اذا كان الحال متقدما بالذات يكون حالا في
الموضوع فلا يمكن ان يحل في الآخر ~~فانه اذا كان الحال متقدما بالذات~~ والا يلزم انتقال العرض وايضا اذا حل الآخر
في الموضوع يكون كل منهما حالا في ثالث فلا يكون احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس واما اذا
كانت جوهرا فاجزاؤه الموجودة في الخارج قبل وجود الكل لا يجوز ان يكون اعراضا والا يلزم تقوم
الجوهر بالعرض وهو محال بل جواهر وح لا يخلو اما ان يكون كل منهما غنيا عن الآخر او محتاجا اليه او احدهما
محتاجا دون الآخر والاول والثاني باطلان والثالث لا يخلو اما ان يكون احدهما حالا في الآخر اولا و
الثاني يقتضي ان لا يحصل منهما حقيقة واحدة والاول يقتضي ان يكون المركب منهما جوهرا فيكون
الجوهر جنسا له فلا يكون مركبا من امرين متساويين هذا اذا كانت الامور المتساوية ماخوذة
من امور خارجية واما اذا لم يكن ماخوذة من امور خارجية فلانه ح لا يخلو اما ان يكون كل من الجزئين مثلا

غنيا عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة او مفتقرا الى الآخر فيدور او احدهما غنيا والآخر محتاجا
وهو ايضا باطل لان الاحتياج لا يتصور في الخارج لانه لا يكون خارجيا ولا في العقل لانه لما كان كل
منهما مساويا للآخر لم يكن احدهما مبهما صالحا لان يقال على اشياء كثيرة فلا احتياج الى ان ينضم اليه
ما يعينه ويحصله فيكون غنيا في العقل عن الآخر فلا يلتئم ماهية واحدة منهما في العقل لا يقال الماهية
المركبة من امرين متساويين في العقل جاز ان تكون ماهية اعتبارية يجوز ان يكون ملتئمة من جزئين
كل واحد منهما غني عن الآخر لانا نقول الامور الاعتبارية على نوعين اعتباري فرضي لا يلزم
تحققه بالاعتبار واعتباري حقيقي يلزم تحققه بالاعتبار والاعتباري الفرضي لا فائدة في اعتباره
بخلاف الاعتباري الحقيقي والمراد من قولنا لا يجوز ان تكون الماهية مركبة من امرين متساويين
او امور متساوية الماهية الحقيقية او الاعتبارية الحقيقية لا الاعتبارية الفرضية فانه جاز تركبها من الاجزاء
المتساوية المفروضة والاعتبارية اللازمة لا يجوز تركبها من امرين او امور متساوية لما ذكرنا الاصل
وكل فصل تام فهو واحد ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة فلا تركيب عقلي الا منهما
الشرح الفصل التام اعني الذي يعين الجنس ويحصله لا يكون الا واحدا اذ الواحد ان لم يحصل
به الجنس لا يكون فصلا تاما وان تحصل به يكون ما عداه لا مدخل له في التحصيل فلا يكون فصلا نعم
قد يوخذ الفصل من مبادي متعددة ويكون الفصل التام مجموعها وكل واحد منها جزء الفصل
وقد يكون له مبدأ يوخذ منه كالناطق وربما لا يدل على المبدأ الحقيقي الا بعرض ذاتي له يشتق له الاسم
من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على مبدأ فصل الانسان فان كان له اعراض مترتبة
فيشتق مما هو اقرب اليه كالنطق بالنسبة الى مبدأ فصل الانسان فان وجد له عرضان اشتبه
تقدم احدهما على الآخر فيشتق له عن كل واحد منهما اسم ويجعل المجموع قائما مقام الفصل الحقيقي
كالحساس والمتحرك بالارادة فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس
والحركة وقد اشتبه تقدم احدهما على الآخر فاشتق عن كل واحد منهما للفصل الحقيقي اسم وجعل المجموع
قائما مقام الفصل الحقيقي ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة وذلك لانه لو كان كل
منهما لا يتحصل بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون الآخر جنسا له
المقدر بخلاف ذلك بل كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الآخر فعلة تحصل كل منهما هو المجموع
الحاصل من الجنس الآخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصيله فيكون تحصل كل منهما
موقوفا على الآخر فيلزم الدور وانما قيد بقوله في مرتبة واحدة اذ يجوز ان يكون لماهية واحدة

جنسان

جنسان او اجناس مترتبة بعضها فوق بعض ولا يلزم محذور واذا ثبت ان ما للجنس له لا فصل له
يلزم منه انه لا تركيب عقلي الا من الجنس والفصل وذلك لان الاجزاء العقلية اي المحمولة منحصرة فيهما
وذلك لان الجزء العقلي اذا كان تمام الجزء المشترك بين الماهية ونوع آخر مخالف لها في الحقيقة فهو
الجنس لانه يصلح لان يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة وان لم يكن تمام الجزء
المشترك بين الماهية ونوع يخالفها في الحقيقة فلا بد ان يكون فصلا لها سواء اختص
بها او لم يختص اما اذا اختص فظاهر لانه يصلح للتمييز الذاتي عما يشاركها في الجنس او في
الاشتراك كالجامع الغير الجنس لما عرفت انه لا يجوز تركيب الماهية من امرين متساويين كما مر
اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الآخر واما اذا لم يختص فلانه لا يكون تمام المشترك
بين الماهية ونوع آخر يخالفها في الحقيقة اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك ولا
يكون مباينا له ولا اخص مطلقا ولا من وجه وكلها ظاهر بل اعم مطلقا او مساو فان كان مساويا اعم
فلا بد وان يميز تمام المشترك عما يشاركها في جنس لها لانه لا بد وان يكون لتمام المشترك
جنس لما ذكرنا فيميز الماهية عما يشاركها في جنس تمام المشترك فيكون فصلا لها وان كان
اعم من تمام المشترك فلا بد وان يكون مساويا لتمام مشترك ما والا يلزم تركيب الماهية من امور
غير متناهية وهو محال فيميز عما يشاركه في الجنس فيميز الماهية عما يشاركها فيه فيكون
فصلا لها ثبت ان لا تركيب عقلي الا من الجنس والفصل فان قيل لا نم انه اذا لم يكن
مساويا لتمام مشترك ما يلزم تركيب الماهية من امور غير متناهية وانما يلزم ذلك لو لم يكن
عمومه باشتراكه بين تمام المشترك الاول والثاني وهو ممنوع اجيب بانه لم يتحقق عمومه باشتراكه
بين تمام المشترك الاول والثاني وذلك لان كلا من تمام المشترك الاول والثاني جزء للماهية المفروضة
ولا يجوز ان يكونا في مرتبة واحدة لما عرفت فيكون احدهما اعم من الآخر مطلقا فلا يكفي في عمومه
اشتراكه بينهما الاصل ويجب تناهيهما الشرح الجنس والفصل قد يتحدان في الماهية
بان يكون لها جنس واحد وفصل واحد وقد يتعددان مترتبين في العموم والخصوص كالناطق
والحيوان والحساس والجسم النامي والجسم ولا بد من تناهيهما والا يلزم التسلسل في العلل و
المعلولات الى غير النهاية وهو محال الاصل وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما
الشرح كل من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا مثلا
الحيوان جنس طبيعي ومفهوم الجنس جنس منطقي والمركب منهما عقلي والناطق فصل طبيعي

ومفهوم الفصل فصل منطقي والمركب منهما عقلي كما ان جنس الجنس وجنس الفصل وهو مفهوم الكلي
من حيث هو قد يكون طبيعيا وهو مفهوم الكلي من حيث وقد يكون منطقيا وهو الكلية العارضة
لمفهوم الكلي فان مفهوم الكلي يعرض له الكلية وقد يكون عقليا هو المركب منهما وهذا هو المراد من قوله
لجنسهما ويمكن ان يفهم ان كلا منهما طبيعي ومنطقي وعقلي كما ان الكلي الذي هو جنس لهما ينقسم الى هذه
الثلاثة كما ذكر بان يكون الطبيعة التي يعرض لها الكلي كالانسان مثلا كليا طبيعيا ومفهوم الكلي كليا منطقيا
والمركب منهما عقليا والتفسير الاول اولى بالتامل الاصل ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات
ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ومنهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل
الشرح الجنس اما ان يكون اعم الاجناس المترتبة وهو العالي كالجوهر او اخصها وهو السافل
كالحيوان او اعم من بعض واخص من بعض وهو المتوسط كالجسم النامي او مباينا لها وهو المفرد
ولم يوجد له مثال والفصل قد يكون عاليا وهو اعم الفصول المترتبة وهو الفصل الذي قسم الجنس
العالي اول انقسامه كقابل الابعاد المقسمة للجوهر وقد يكون سافلا وهو اخصها وهو الفصل
المقوم للنوع السافل كالناطق او اخص من بعض وهو الفصل المقوم للجنس المتوسط غير الذي هو واعم من بعض
مقسم للعالي ولا كالنامي والحساس وقد يكون مباينا للفصول المترتبة وهو الفصل المفرد كالفصل
المقوم للنوع الذي لا يكون له الا جنس واحد وفصل واحد ولم يتعرض المصنف للفصل المفرد
بل اقتصر على ذكر الجنس في الافراد وهو سهل والجنس والفصل اضافيان لان كلا منهما لا بد وان
يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو القياس الى انواعه وكذا الفصل وقد يجتمع الجنس والفصل
في شيء واحد لكن باعتبارين مع انه يكون بينهما تقابل لان الجنس يقول في جواب ما هو والفصل ليس يقول
في جواب ما هو لكن اعتبار التقابل غير اعتبار اجتماعهما فان اجتماعهما في شيء واحد بالقياس الى
شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير و
تقابلهما انما يكون بالنسبة الى شيء واحد فان الجنس لشيء يستحيل ان يكون فصلا له الاصل ولا يمكن
اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل الشرح اي لا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس
جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل
فصلا ومعنا انه بل الجنس محمول على الفصل على معنى انه لازم له لا على معنى انه جزء لماهيته فلا يشارك
الجنس في الماهية فيتميز عنه بذاته ويشارك النوع على انه جزء منه متميز عنه لدخول طبيعة الجنس
في ماهية النوع وعدم دخولها في ماهية الفصل واما حال الفصل بالنسبة الى ساير الاشياء

فانه

فانه ان شاركها في الماهية وجب ان ينفصل عنها بفصل وان لم يشاركها في الماهية لم يجب ان ينفصل
عنه بفصل الاصل واذا نسبا الى ما يضافان اليه كان الجنس اعم والفصل مساويا الشرح
قد ذكر ان كلا من الجنس والفصل انما يكون بالقياس الى شيء فاذا نسبنا الجنس والفصل الى ما يضافان
اليه كان الجنس مطلقا عما يضاف اليه لكونه مشتركا بينه وبين غيره والفصل مساويا له لانه ذاتي مميز
عما عداه فلا يكون اعم منه والا لم يفد التمييز ولا اخص منه والا لم يكن ذاتيا له الاصل والتشخص
من الامور الاعتبارية فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا للغير من التشخصات
فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الشرح الماهية النوعية من حيث هي نفس
تصورها غير مانع من الشركة والتشخص منها نفس تصوره مانع من الشركة فاذن لا بد في التشخص من زايد
وهو التشخص فالتشخص وهو ما به منع التصور وقوع الشركة زايد على الماهية وعلى الوجود
ايضا لانه متاخر بالطبع عن الوجود فان الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمنع تصوره من وقوع
الشركة فالتشخص الخارجي يتوقف تشخصه على الوجود الخارجي والتشخص الذهني يتوقف تشخصه على الوجود
الذهني ومتاخر بالطبع عن الشيء فهو زايد عليه وهو من الامور الاعتبارية اذ لو وجد في الخارج
لكان تشخصا له ماهية نوعية فيكون تشخصها زايدا عليها ويلزم التسلسل في الامور الموجودة معا
المترتبة وهو محال لا يقال لانم ان التعين لو كان موجودا في الخارج يكون له تعين زايد على ماهيته
ولم لا يجوز ان يكون تعين التعين عين ماهيته لانا نقول كل ما هو موجود في الخارج فله ماهية نوعية
تصورها غير مانع من الشركة ومن حيث هو موجود متشخص تصوره مانع فيلزم ان يكون التشخص
امرا زايدا على ماهيته النوعية والتشخص اذا كان موجودا في الخارج يكون حاله هذه الحال فيكون
تشخصه ايضا زايدا على ماهيته النوعية ويلزم التسلسل وهو محال فثبت ان التشخص من الامور
الاعتبارية وهو من المعقولات الثانية لانه من العوارض التي تلحق المعقولات الاولى في الذهن
ولم يوجد في الخارج ما يطابقه قوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي اشارة الى جواب دخل
مقدر توجيهه ان يقال لو كان التعين من الاعتبارات العقلية لكان له وجود في العقل فيكون تشخصا
في العقل فيكون لها تشخص آخر في العقل ويلزم التسلسل وتقرير الجواب ان يقال التشخص من حيث
هو متعلق بالمتعين اي من حيث انه تعين له لا يكون مشاركا لشيء من التشخصات فلا يكون له تشخص آخر
بهذا الاعتبار فاذا نظر العقل اليه من حيث انه امر عقلي لا يكون له ماهية نوعية وجد مشاركا
لغيره من التشخصات في الماهية وبهذا الاعتبار يكون تشخصا لا تشخصا ويكون له تشخص آخر ولا يتسلسل

بل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل واستدل على وجوده في الخارج بوجوه الاول انه جزء من الشخص الموجود
في الخارج وجزء الموجود موجود وفيه نظر لانه ان اريد بالشخص معروض التشخص فلا نم ان التشخص جزء له
وان اريد بالشخص الموجود مع التشخص فلا نم ان الشخص بهذا المعنى موجود في الخارج الثاني انه لو كان
التشخص عدميا لكان عدما للاتشخص وح يلزم ان يكون وجوديا لان اللاتشخص عدمي وعدم العدمي
وجودي او عدما لتشخص اخر فيكون احدهما وجوديا والاخر مماثل له فيكونان وجوديين او عدما
لغيره وهو باطل والا يلزم من وجوده نفي التعين لم يتحقق غيره يلزم من وجوده نفي التعين وفيه نظر خ
اما اولا فلانا لا نم انه اذا كان عدميا يكون عدما للشيء بل يكون معدوما والمعدوم لا يكون عدما للشيء واما
ثانيا فلانه لا نم ان اللاتشخص عدمي فان الشيء المعبر عنه بالمعدول لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر
اللامعدوم وعلى تقدير ان يكون اللاتشخص عدميا لا يلزم ان يكون التشخص وجوديا لجواز ان اللاامتناع
عدمي والامتناع ايضا عدمي ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم انه اذا كان عدما لتشخص اخر وهو مثله يلزم خ نقض
ان يكون التعين المفروض ايضا كذلك قوله لانه مماثل له قلنا لا نم فان اشتراك المتعينات في
مطلق التعين اشتراك الجزئيات في العارض فلا يلزم تماثل الجزئيات الثالث انه لو كان عدميا
لكان عدما للاطلاق او لما لا يستقل عدمه عن عدم الاطلاق او لا يكون كذلك فان الاول اي عدما كان
للاطلاق او لما لا يستقل عدمه عن عدم الاطلاق يلزم اشتراك جميع الافراد في ذلك المعنى فلا امتياز
شيء منها عن الاخر وان كان الثاني اي عدما لما يستقل عدمه عن عدم الاطلاق فقد يستقل احد العدمين عن
الاخر فاما ان يوجد عدم الاطلاق بدون ذلك العدم او بالعكس والاول يستلزم كون الشيء الواحد
لا مطلقا ولا معينا والثاني يستلزم كون الشيء الواحد مطلقا ومعينا وفيه نظر اما اولا فلما ذكرنا اولا
في الاستدلال الثاني واما ثانيا فلانه لو اريد بالتعين التعين المشترك بين المتعينات نختار انه عدم
الاطلاق قوله يلزم جميع الافراد فيه قلنا لا امتناع في ذلك قوله فلا امتياز شيء منها عن الاخر قلنا اشتراك
لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن لكل فرد تعين خاص معروض للتعين المطلق يمتاز ذلك الفرد عن غيره
بذلك التعين الخاص وهو ممنوع وان اريد بالتعين التعين الخاص بالفرد نختار انه عبارة عن عدم
امر يستقل عدمه عن عدم الاطلاق ويوجد عدم الاطلاق بدون ذلك العدم قوله يلزم ان يكون
الشيء الواحد لا مطلقا ولا معينا قلنا ان اردتم به انه يلزم ان يكون الشيء الواحد لا مطلقا ولا معينا
بالتعين المشترك فممنوع لانه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام وان اردتم به لا معينا بالتعين الخاص
فمسلم ولا امتناع فيه لجواز ان يكون ح لا مطلقا ولا معينا بالتعين الخاص ومعينا بتعين اخر الاصل

ج للعقل

واما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا تتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة
الحالة فيها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله والتميز يغاير التشخص ويجوز امتياز كل من
الشيئين بالاخر اقول الشارح لما فرغ من بحث ماهية التشخص اراد ان يشير الى ما به التشخص فقال ما به
التشخص ان كان الماهية لم يتكثر اي لم يلزم انحصار نوعها في شخصها لانه لما اقتضت الماهية التشخص
كان يمتنع ان يتحقق شخص اخر والا امكن تخلف المعلول عن علته وان كان ما به التشخص غير الماهية فلابد
من مادة يستند التشخص اليها وذلك لان المباين نسبته الى الكل سواء وغير المباين اما حال في الشخص او
محل له والاول باطل لان المحل سابق على الحال فلا يكون الحال سببا لتشخصه فتعين الثاني فيستند التشخص
الى المادة والمادة تتشخص بانضمام اعراض خاصة بها حالة فيها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع
المعين وح تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر المادة قيل فيه نظر اذ جاز ان يكون السبب حالا في
محل التشخص اما لا فيه ولا [illegible] وهذا النظر غير مضر للمقصود لان الحال في المحل يحتاج الى المحل فيستند
التشخص اليه لاستناد سببه اليه قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر محالها لكان تكثر المحال
المتكثرة المتماثلة بسبب محال اخر ويلزم التسلسل اجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته يحتاج
في تكثره الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج
في التكثر الى قابل اخر بل انما يحتاج الى فاعل لكثرة فقط قيل والحق ان علة التشخص تحقق الماهية
في الخارج لانا نعلم ضرورة ان الماهية اذا تحققت في الخارج سواء كان هناك مادة او اضافة او لا هذا
ولا ذاك صارت شيئا منفردا مخصوصا لا يمكن فيه التعدد والاشتراك اصلا ولا معنى للمعين سوى ح ذلك
نعم ان تحقق الماهية وحده كان في تعينها فهو علة التعين وتعدد الاشخاص انما يكون بتعدد الوجودات
للماهية وفيه نظر لان الماهية المتحققة في الخارج لا تخلو اما ان تكون مادية او لا فان كان الثاني فلا يحتاج
في تشخصها الى مادة وان كان الاول فلم تتحقق الا بالمادة فيكون للمادة مدخل في تشخصه وهو المطلوب
ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى كلي اخر لان انضمام الكلي الى الكلي لا يقتضي ان يصير بحيث يمتنع
نفس تصوره من الاشتراك فيه لان المضموم والمضموم اليه والانضمام كلها كليات نعم قد يجوز ان يفيد الانضمام
امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد ويحصره في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية لان كل
كلي يمكن ان يفرض له اشخاص غير متناهية والتقييد لا يقتضي ان يصير بحيث لا يمكن ان يفرض العقل له
اشخاصا غير متناهية سوى ما يخرج بالقيد والتميز يغاير التشخص لان التشخص للشيء انما هو في نفسه
والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ويجوز امتياز كل من الشيئين بذات الاخر ولا يلزم منه دور اذا امتياز كل

بسببها ذات الآخر فلا يتوقف الامتياز على الامتياز ولا الذات على الذات وذلك مثل بنوة الابن
الموقوفة على ذات الاب وابوة الاب الموقوفة على ذات الابن فلا دور والتميز اعم من التشخص
من وجه اذ التميز قد يحصل بدون التشخص في الماهية النوعية المتقومة بالفصل فانها من حيث هي
لها تميز ولا يكون لها تشخص والتشخص يتحقق بدون التميز في التشخص الذي لا يشاركه غيره في
حقيقته اصلا كالواجب المتشخص اذا لم يعتبر عروض الوجود المطلق لحقيقته المتشخصة وكلاهما
يتحققان معا في التشخص الذي يشارك غيره في ماهيته الاصل والتشخص يغاير الوحدة وهي
يغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة وتساوقه ولا يمكن تعريفها
الا باعتبار اللفظ وهو الكثرة عند العقل والخيال يستويان فيكون كل منهما اعرف باقسام
الشرح التشخص يغاير الوحدة فان الكلي من حيث هو كلي واحد وليس بمتشخص والوحدة
تغاير الوجود ايضا لانها لو كانت عينه لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود
من حيث هو موجود وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد من حيث هو
كثير وان كان يعرض له الواحد ايضا اذ يقال للكثير انها واحدة لكن لا من حيث هي كثرة لكن الوحدة
والوجود متساوقان فان كل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار وكل شيء له وجود
واحد فلذلك يظن ان المفهوم منهما واحد وهما واحد بالموضوع اذ كل ما يوصف بها يوصف به ولا يمكن
تعريف الوحدة بحسب الحقيقة لانها بديهية التصور اذ كل احد يعرف ان شيئا واحدا انسان
او فرس او غيره لكن من غير افتقار الى الاكتساب والتعريف الذي ذكروه لها بحسب اللفظ
لا بحسب الحقيقة والا يدور وذلك لانا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي
لا يكثر ضرورة فاخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة
مبدأ الكثرة ومنها وجودها وماهيتها ولهذا اي تعريف تورق الكثرة به يستعمل فيه الوحدة مثل
الكثرة هو المجتمع من الوحدات والكثير ما يعد بالواحد وغير ذلك والوحدة والكثرة يستويان
عند العقل والخيال اذ كل واحد منهما اعرف عند احدهما دون الآخر وهو المراد من قوله باقسام
وذلك لان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة لانها مبدأ الكثرة والعقل يدرك المبدأ اولا والكثرة
اعرف عند الخيال لان الخيال يدرك الكثرة اولا ثم ينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تعريف الكثرة
بالوحدة تعريفا عقليا بان ياخذ الوحدة متصورة بذاتها ويكون تعريف الوحدة بالكثرة تنبيها
فانا اذا قلنا الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة كان معناه ان هذه اللفظة للشيء المعقول عندنا

٤٦
بديهيا الذي يقابل هذه الاجزاء وليس هو الاصل وليست الوحدة امرا عينيا بل هي من ثواني
المعقولات وكذا الكثرة وتقابلهما لاضافة في العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا التقابل جوهري
بينهما الشرح الوحدة ليست من الموجودات العينية والا لكانت شيئا واحدا من الاشياء فلها
وحدة وللوحدة وحدة ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا بل هي من الاعتبارات العقلية
يعقلها العقل عند اعتباره عدم الانقسام واذا اعتبرت من حيث كونها موضوعا لوحدة اخرى لزمت
وحدة اخرى ويكون نوع الوحدة واحدة بذلك الاعتبار لا يقال لو كان للوحدة وحدة يلزم ان يكون
الوحدتان انتتين لانا نقول انما يلزم ان يكونا اثنتين لو كانتا في مرتبة واحدة وليس كذلك لان الاولى
معقولة من الموضوع والثانية معقولة من المعقول من الموضوع والوحدة من المعقولات الثانية
لانها من العوارض التي تعرض للمعقولات الاولى وكذا الكثرة تكون اعتبارية ومن المعقولات الثانية
لانها تكون حاصلة من الوحدات التي هي الاعتبارية وتقابل الوحدة والكثرة بسبب اضافة العلية
والمعلولية والمكيالية والمكيلية فان الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة للوحدة
متقومة بها ومكيلة بها والعلة من حيث هي علة مقابلة للمعلول مضافة اليه وكذا المعلول بالقياس
الى العلة والمكيال ايضا مقابل للمكيل مضاف اليه وكذا المكيل بالقياس الى المكيال فان تعقل الوحدة
من حيث علة ومكيال للكثرة مضاف الى تعقل الكثرة من حيث هي معلولة ومكيلة بالنسبة الى الوحدة
والعلية والمكيالية والمعلولية والمكيلية خارجة عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضة لهما فالتقابل
بينهما باعتبار هذه العوارض لا التقابل جوهري بينهما فان حقيقتهما غير متقابلة باحد اصناف التقابل
الاربعة اعني التضاد والتضايف وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب اما التضاد
فلان كل واحد من المتضادين لا بد وان يكون موضوعه بعينه موضوع الآخر وموضوع الوحدة
غير موضوع الكثرة وايضا الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من الاضداد بمقوم لضده بل يبطله وينفيه
فان قيل الوحدة ايضا تنفي الكثرة فان الضد يبطل الضد عن موضوعه والوحدة ايضا من شانها
ان تبطل الكثرة عن موضوعها بان يحل الموضوع الذي للكثرة والوحدة المقومة للكثرة غير الوحدة
العارضة على موضوعها فان موضوع الوحدة المقومة غير موضوع الكثرة اجيب بان الوحدة
العارضة غير مبطلة للكثرة بالذات بل انما تبطل الكثرة ببطلان وحداتها ولا يبطل الكثرة لذات الوحدة
بطلانا اوليا بل يعرض لوحداتها بطلان ثم يعرض لها ان تبطل لبطلان وحداتها فالوحدة اذا ابطلت
الكثرة فليست بالقصد الاول تبطلها بل تبطل ولا الوحدات التي للكثرة والضد هو الذي يبطل
الضد

الآخر بالذات وبالقصد الاول وايضا الوحدة الطارية غير عارضة لمحل الكثرة فان محل الكثرة هو

المقطوع وهي يبطل بسبب فلا يكون محلا للوحدة الطارية بل محلها السطح الحاصل بعد زوال المقطوع

الذي هو الكثرة فلا يكون الوحدة الطارية ضدا للكثرة لاختلاف محلهما واما التضايف فانه ليس

بين ذات الوحدة وذات الكثرة تقابل المضاف لان الكثرة لا يعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة وان كان

يعقل ماهيتها بسبب الوحدة فانه فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين ان يعقل به والمعتبر في

التضايف هو الاول وايضا الوحدة غير معقولة بالقياس الى الكثرة فلا يكون بينهما تضايف واما

تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها والملكة لا يكون موجودة في العدم

حتى يكون العدم يتالف من ملكات يجتمع فلا يكون الوحدة ملكة للكثرة وكذلك لا يكون الملكة هي الكثرة

اذ الملكة لا يتركب من اعدامها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة واما تقابل الايجاب والسلب

فلان احد النقيضين لا يكون مقوما للآخر الاصل ثم معروضهما قد يكون واحدا فله جهتان بالضرورة

جهة الوحدة ان لم يقوم جهة الكثرة ولم يعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت كانت موضوعات

او محمولات عارضة لموضوع او بالعكس وان قومت فوحدة جنسية او نوعية او فصلية وقد يتغاير

موضوع بمجرد عدم الانقسام لا غير وحدة بقول مطلق والا فنقطة ان كان له مفهوم زايد ذو وضع

او مفارق ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل القسمة والا فهو مقدار او جسم بسيط او مركب وبعض هذه

اولى من بعضه بالوحدة والهوهو على هذا النحو والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تغاير اسماؤها

تغاير المضاف اليه الشرح معروض الوحدة قد يكون مغاير المعروض الكثرة بالذات وقد يكون

معروضهما واحدا فح يكون له جهتان جهة الوحدة وجهة الكثرة ولا بد من تغايرهما لامتناع ان يكون الشيء

الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا فالجهة الوحدة اما ان يكون مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها

او لا هذا ولا ذاك فان كان الثالث فالوحدة عرضية كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك

الى المدينة فان جهة اتحاد النسبتين كون كل من النفس والملك مدبرا والتدبير غير عارض للنسبتين

ولا مقوم لهما بل عارض للنفس والملك والنسبة متعلقة بهما فيلزم ان يكون التدبير تعلق بالنسبتين

ولا يكون التدبير مقوما ولا عارضا لهما وان كان الثاني وهو ان يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة

فاما ان يكون هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد

والاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول

على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتعبير على هذا الوجه احسن من ان

عل م

خ موضوعات

جعل جهة الاتحاد بين الكاتب والضاحك هو الانسان فان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب

والضاحك الا على سبيل التجوز والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل

منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما ويمكن ان

يجعل في هذا المثال جهة الاتحاد الابيض العارض للقطن والثلج ولفظة موضوعات زايدة وقعت

سهوا من الناسخين وان كان الاول وهو ان يكون جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة فاما ان يكون

جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو بالنسبة الى الكثرة او مقولة في جواب اي شيء هو فان كانت مقولة في جواب

ما هو فان اختلفت الكثرة في شيء من الذاتيات فالوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس في الحيوان

وان لم يختلف فالوحدة نوعية كوحدة زيد وعمرو في الانسان وان كان مقولة في جواب اي شيء

هو فالوحدة فصلية كوحدة افراد النوع في فصله ان كان له فصل كوحدة زيد وعمرو في الناطق

والوحدة الفصلية مستلزمة للوحدة النوعية والجنسية من غير عكس هذا اذا كان معروض الوحدة

والكثرة واحدا واما اذا تغاير موضوعاهما فح اما ان يكون موضوع الوحدة موضوعا بمجرد عدم

الانقسام لا غير اي يكون ذلك الموضوع هو انه شيء غير منقسم وليس له مفهوم غير ذلك فهو الوحدة

قوله وحدة بقول مطلق اي وحدة معبر عنها بقول مطلق من غير ان يقال وحدة النقطة او المفارق

او غير ذلك والا فنقطة اي وان كان موضوع الوحدة له مفهوم زايد على مجرد عدم الانقسام فهو

نقطة ان كان ذا وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع كالنفس والعقل هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة

القسمة وان قبلها فاما ان يقبل القسمة لذاته او لا والاول هو المقدار والثاني الجسم فان تشابهت

اجزاؤه فهو البسيط والا فهو المركب وقد يقسم ما يقبل القسمة لذاته باعتبار آخر وهو ان القابل للقسمة

ان لم ينقسم بالفعل فهو واحد بالاتصال وان انقسم بالفعل فان لم يكن اجزاؤه متمايزة بالتشخص فهو

المركب الحقيقي والا فهو الواحد بالاجتماع ووحدته اما طبيعية كالبدن الواحد او صناعية كالبيت

الواحد او وضعية كالدرهم الواحد وبعض هذه الامور اولى بالوحدة من بعض فان الواحد

من كل وجه وهو الواحد الحقيقي الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه لا بحسب الاجزاء الكمية ولا بحسب الاجزاء الحدية والكسب

الجزئيات اولى من الواحد الذي هو واحد من وجه كثير من وجه آخر والواحد بالتشخص اولى

بالوحدة من الواحد بالنوع الذي هو اولى من الواحد بالجنس والهوهو على هذا النحو اي

على نحو الوحدة وذلك لان الهوهو هو ان يكون للمتشئين وحدة من وجه فكما يقال لجهة الوحدة

اما مقومة او عارضة فكذلك جهة الهوهو وجميع اقسام الوحدة متحققة في اقسام الهوهو لكن ينبغي

ان يعتبر

الاول م

الاول هذا لان الواحد بالاتصال او الانفصال اجزاء وكذا المركب م

في هويته الكثيرة فانه لا يتصور بدون اثنينية فلا تتصور في التشخص الواحد من حيث هو تشخص
واحد بخلاف الوحدة فانه يتصور في التشخص الواحد من حيث هو تشخص واحد والوحدة في الوصف
العرضي والذاتي بتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الاتحاد في الجنس يسمى مجانسة وفي النوع
مماثلة وفي الخاصة مشاكلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الاطراف مطابقة وفي الاضافة
مناسبة وفي وضع الاجزاء موازاة **الاصل** والاتحاد محال لانه هو يستدعي جهتي تغاير و
اتحاد على ما سلف **الشرح** الاتحاد معنيين الحقيقي هو انه كان شي واحد هو بعينه صار
شيا اخر وقد يطلق بالمجاز على صيرورة شي شيا اخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشي
الصائر شي ما ويتصاف بشي اخر كما يقال صار الهواء ماء والاسود ابيض ~~ابيض اسود~~ او بطريق
التركيب وهو ان يتصاف شي اخر الى الصائر فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب
طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين جايز بل واقع والاتحاد الذي هو محال هو الاتحاد
بالمعنى الاول المفهوم بطريق الحقيقة والاتحاد بهذا المعنى غير معقول والقول به قول شعري لانه
تخييل وسببه تخييله نطقه طايفة من عوام الفلاسفة والمتصوفة حقا والذي يدل على استحالته
ان الاتحاد بهذا المعنى يقتضي امرين امرا كان قبل الاتحاد وامرا حصل بعده والاول هو الصائر
بهذا الشي والثاني هو المصير اياه الاول فبعد الاتحاد ان كان الامران موجودين فهما اثنان
متميزان وهذا ينافي الاتحاد وان كانا معدومين فليسا متحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم
ولانه لا يكون اتحادا بل اعداما لهما وان كان احدهما معدوما والاخر موجودا فان كان المعدوم
هو الثاني والموجود هو الاول لم يتحقق اتحاد اصلا وان كان المعدوم هو الاول والموجود
هو الثاني فقد بطل كون الاول ~~[illegible]~~ ثانيا ومصيرا اياه اي قد بطل ما فرضناه من ان الاول
صار ثانيا لانه على تقدير عدم الاول لم يصر الاول بعينه الثاني فان قيل لقايل ان يقول لانم انهما لو كانا
موجودين لما بقي الاتحاد وانما يكون كذلك ان لو كانا موجودين بوجودين وتعينين لم لا يجوز ان
يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد كما في الجنس والفصل اجيب بان الوجود الواحد
الذي صارا موجودين به اما ان يكون احد الوجودين الاولين او وجودا ثالثا فان كان الاول
يلزم انعدام احدهما بالضرورة ويلزم المحذور الذي ذكرناه وان كان الثالث فلا يخلو اما ان يكون
كل من الوجودين الاولين باقيا او لا والاول يوجب ان يكون الشي الواحد موجودا بوجودين
متغايرين وهو محال بالضرورة والثاني يوجب اما انعدام احدهما وكون الشي الواحد موجودا

بالعرض

بوجودين واما انعدامهما وحدوث شي ثالث وكلاهما محال ولا يكون اتحاد الوجودان
والا يلزم ان يكون الوجود موجودا وهو محال وايضا هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد لانه
لو لم يكن فيه جهة الاتحاد امتنع الوصف وان لم يكن فيه جهة يلزم اتحاد الاثنين وهو محال
الاصل والوحدة مبدا للعدد المتقوم بها لا غير واذا اضيف اليها مثلها حصلت
الاثنينية وهي نوع من العدد ثم تحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق
في انواع العدد **الشرح** الوحدة ليست بعدد لان العدد هو الكم المنفصل فلا بد فيه من
الانفصال والوحدة لا انفصال فيها فلا تكون عددا بل هي مبدا للعدد لان العدد متقوم بها
لا بغيرها فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة ثلاثة فان تقومها بها ليس اولى
من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد لانا انما ان يتقوم بكل منها وهو محال
لان واحدا منها كاف في تقومها ومن المحال ان يتقوم الشي بامور كل منها كاف في تقومه او ببعضها
دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال فيلزم ان يكون تقومها بالوحدات التي يبلغها
ذلك النوع من العدد ويكون واحد من تلك الوحدات مبدا لها وجزءا منها ماهيتها والاعداد
الباقية التي يمكن اعتبارها في العدد مثل الثلاثة والثلاثة في الستة وكذلك الاربعة والاثنان
فيها خواص لازمة لها ويجوز ان يكون لحقيقة واحدة لوازم متكثرة واذا اضيف الى الوحدة
وحدة مثلها حصلت الاثنينية والاثنان نوع من العدد لانه كم منفصل وما يقال ان الوحدة
التي هي الوحدة الاول ليس بعدد فكذا الاثنان الذي هو الزوج الاول ليس بعدد وان العدد
مؤلف من الاحاد والاحاد اقلها ثلاثة فالاثنان ليس بعدد مردود بان الوحدة غير عدد لا
لانها فرد اول بل لانه لا انفصال فيه الى وحدات فلا يلزم ان يكون الاثنان الذي هو الزوج الاول
ليس بعدد اذ فيه انفصال وان الاحاد اقلها ثلاثة عند النحويين واما القوم فانهم يعنون به ما
فوق الواحد والثلثة تحصل من ضم وحدة الى اثنين ثم تحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد
واحد فان كل نوع اذا زيد عليه وحدة تحصل نوع اخر والى ما لا يتناهى لما حد لا يزاد عليه فلا
ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر وهذه الانواع مختلفة الحقائق لان لكل منها لوازم
لا يكون لغيرها كالاولية والمنطقية والاصمية والتركب واختلاف اللوازم دال على اختلاف
ملزوماتها بالحقائق اذ لا يمكن استنادها الى المشترك بل الى امر مختص متقوم الملزوم والا لعاد
الكلام فيه ويتسلسل فلكل واحد من تلك الحقائق اعتباران احدهما عام بالنسبة الى الكل

التغاير

بالاحاد

من الانواع وصوان فيها عددا او الاشخاص وهو خصوصية تلك الكثرة التي هي صورة النوعية
التي بها تكون تلك الحقايق انواعا اضافية بالنسبة الى العدد الاصل وكل واحد منها امر
اعتباري يحكم به العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه الشرح
كل واحد من انواع العدد امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ان يحكم العقل بذلك النوع من العدد
على الحقايق التي هي انواع الموجودات كالانسان والفرس والبقر وغيرها او اشخاصها كافراد
الانسان وافراد الفرس وغيرها وانما يحكم العقل بذلك النوع من العدد عند انضمام بعض تلك
الحقايق الى بعض في العقل انضماما بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد
حكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد آخر حكم العقل بالثلثة او بالاربعة عليها وهكذا وهذه
الانواع غير متحققة في الاعيان وذلك لان الاربعة مثلا اذا كانت موجودة في الخارج لا يكون وجودها
اذ لا يمكن قيامها بنفسها بل تكون عارضة لغيرها قايمة به فتكون عرضا قايما بموجود فاما ان تكون
الاربعة بتمامها قايمة بكل شخص من اشخاص الانسان مثلا وهو محال والا يلزم ان تكون كل شخص
واحد اشخاصا اربعة او في كل واحد من الاشخاص شيء من الاربعة وليس في الاربعة الا الوحدات
فتكون في كل شخص وحدة ثم لم يوجد نوع واحد في الخارج متحصل بنفسه هو الاربعة او لم يكن
الاربعة بتمامها ولا شيء منها قايما بكل شخص فيلزم ان لا تكون الاربعة موجودة متحققة في الخارج
واذا جمع العقل واحدا في المنضم الى واحد في المنضم حكم بالاثنين عليهما فلو كان الاثنان من الموجودات
الخارجية كيف يتصور عروضها لهما في الخارج الاصل والوحدة قد يعرض لذاتها ومقابلها
ويتقطع بانقطاع الاعتبار وقد يعرض لها ما ركبه مخصص بالمشهوري وكذا المقابل الشرح
الوحدة قد يعرض لذاتها وذلك لان ذاتها من الامور الاعتبارية والامر الاعتباري لا تحقق
في العقل فيعرض له وحدة في العقل وكذا الوحدة تعرض لمقابلها وهو الكثرة اذ يقال عشرة واحدة
واربعة واحدة ولان الكثرة ايضا متحققة في العقل فيعرض لها وحدة وعروض الوحدة لذاتها
ولمقابلها لا يستلزم التسلسل فيها بل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل كساير الاعتبارات والوحدة
قد يعرض لها ما ركبه فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة وتمتاز احدهما عن الاخرى
باضافتها الى المضاف اليه فان وحدة زيد متميزة عن وحدة عمرو باضافتها الى زيد فيخصص الوحدة
بالمضاف المشهوري فان الوحدة المعتبرة بمعروضها هي المضاف المشهوري من الوحدات
كذا قد يعرض لمقابل الوحدة اي الكثرة ما ركبه فان العشرة العارضة لاحاد الانسان مشاركة للعشرة العارضة

عليها واذا انضم
واحد آخر اليها حكم

العارضة

لاحاد الفرس في مطلق العشرة ومتميزة عنها باضافتها الى معروضها فتخصص كل منها بالمضاف المشهوري
فان العشرة بمعروضها الذي هو احاد الرجال مضاف مشهوري الاصل وتضاف الى معروضها
باعتبارين والى مقابلها باعتبار ثالث وكذا المقابل الشرح الوحدة وحدة لمعروضها وعرض حال فيه
ومقابل للكثرة فتعرض لها اضافات ثلث اثنتان بالقياس الى معروضها واحدة منها باعتبار
انها وحدة له وثانيتهما باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة
للكثرة وكذا المقابل اي الكثرة تعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة لمعروضها وعرض
حال فيه ومقابل للوحدة فالاضافة الاولى والثانية باعتبار معروضها والثالثة باعتبار مقابلها
الاصل ويعرض لها باستحالة عروضها لها من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب
والايجاب وهو راجع الى القول والعقد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما
وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهوري وتقابل التضايف
الشرح الكثرة قد يعرض لها ما يمتنع عروضه للوحدة وهو التقابل فانه يمتنع ان يعرض للوحدة لانه
نسبة تقتضي الاثنينية فيمتنع عروضها للواحد ولا يمتنع عروضها للكثرة والتقابل امتناع اجتماع
شيئين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان
ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع ضدين في موضوعين ولا في موضوع بحسب زمانين
واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد
لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد يعرضان لشخص واحد لكن من جهتين و
التقابل متنوع الى انواع اربعة تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة وتقابل الضدين
وتقابل المتضايفين وذلك لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين او لا يكون واحد منهما عدما للشيء
وح اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر او لا والاول هو تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة
والثاني هو تقابل الضدين كالحرارة والبرودة او يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا بان يكون عدما
لامر وح اما ان يعتبر موضوع من شانه الوجودي او لا يعتبر فان اعتبر فهو تقابل العدم والملكة
ويسمى الملكة القنية ايضا كالعمى والبصر وان لم يعتبر فهو تقابل الايجاب والسلب وتقابل الايجاب
والسلب راجع الى القول والعقد اي يكون المتقابلان فيهما اما في القول كقولنا زيد انسان زيد ليس
بانسان او العقد والتصور لمعناه والتحقيق لو احد من المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب في الخارج
فانه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب بل هما من العقود العقلية الواردة على ما في العقل من النسبة
الثبوتية

المقيدة

قبله

او القول الدال عليها وتقابل العدم والملكة هو تقابل الايجاب والسلب ماخوذا مع اعتبار خصوصية
وهو ان يكون السلب ليس سلبا للايجاب مطلقا بل سلبا للايجاب عن محل من شانه الايجاب كالعمى
والبصر وتقابل الضدين قد يكون مشهوريا وهو ان يكون الامران الوجوديان لا يعقل ماهية
كل منهما بالقياس الى الآخر اعم من ان يكون بينهما تعاقب او يكون بينهما غاية الخلاف وقد يكون حقيقيا
وهو المشروط بان يكون بينهما تعاقب و[illegible]يكون بينهما غاية الخلاف وتقابل التضاد المشهوري
اعم من تقابل التضاد الحقيقي مطلقا وتقابل العدم والملكة ايضا قد يكون مشهوريا وهو ان يشترط
موضوع قابل للوجودي بحسب وقت يمكن حصوله فيه كعدم اللحية في وقت من شان الشخص اللحية
فيه وقد يكون حقيقيا وهو ان يعتبر موضوع مستعد للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه
وتقابل العدم والملكة الحقيقي اعم من تقابل العدم والملكة المشهوري مطلقا قوله وينعكس هو وما
قبله في التحقيق والمشهوري اي وينعكس تقابل الضدين وما قبله اي تقابل العدم والملكة في التحقيق
اي الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري
منه على عكس تقابل التضاد فان قيل الايجاب والسلب كما يكونان بين قضيتين يكونان بين مفردين
كالفرس واللافرس فكيف يكون تقابل الايجاب والسلب راجعا الى القول والعقد اجيب بانه
ما لم يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون هذا ايضا
راجعا الى القول والعقد فان قيل انحصار التقابل في الانواع الاربعة التي ذكرتم ممنوع لجواز ان يكون
التقابل بين العدمين اجيب بان العدمين لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق
لامتناع كون الشيء مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه والعدم المضاف لا يقابل العدم
المضاف لصدقهما على كل موجود هو غير الموجودين اللذين هما عدمهما فان قيل التقابل بين
العدميين واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه لا يجوز اجتماعهما في محل واحد اجيب بان اللاعمى الذي
هو سلب العمى انما يكون اذا انتفى العمى وانتفاء العمى بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع
فان كان الاول يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
ولا اعتبار بحرف السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون اللاعمى عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون
التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدميين فان قيل انكم اشترطتم
في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف وان يتعاقبا على موضوع واحد فلا يكون تقابل الوجوديين
منحصرا في القسمين لان تقابل مثل السواد والصفرة والانسانية والفرسية يقع خارجا عنهما مع

صدق التعريف عليه اجيب بانهم اشترطوا في التضاد الحقيقي ذلك واما في التضاد المشهوري فلا او
نقول انا نخصص بالنسبة الى التضاد المشهوري والانسان والفرس وان كانا متباينين لكن غير
متقابلين لان المتقابلين لا بد وان يكون كل منهما في موضوع وهو المحل المستغني عن الحال والفرس
والانسان لا يكونان في موضوع فلا يكونان متقابلين وقيل انا اشترطنا في القسم الثاني ان يكون
العدمي عدم الوجودي فقد يوجد تقابل غير تقابل العدم والملكة وغير تقابل الايجاب والسلب
كتقابل الملزوم مع عدم اللازم وان لم يشترطوا يكون السلب والايجاب اذ لم يشترط موضوع
قابل مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما على انهم صرحوا بان العدمي في هذين القسمين يجب ان يكون
عدم الوجودي اجيب بان التقابل يعتبر بالنسبة الى موضوع واحد وعدم اللازم ووجود
الملزوم لم يتصور تواردهما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مباين لموضوع
الملزوم فيكونان من قبيل المتباينين لا من قبيل المتقابلين الاصل ويندرج تحت الجنس
باعتبار عارض ومقوليته عليها بالتشكيك واشدها فيه السلب الشرح اي يندرج تحت
التضايف الجنس اي التقابل باعتبار عارض اعلم ان التقابل جنس لهذه الاربعة نظرا الى
ذاته فان التقابل يصدق على هذه الاربعة صدق المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والتقابل
من حيث عرض له تقابل التضايف فمندرج تحت التضايف ولا امتناع ان يكون الشيء باعتبار ذاته
اعم مطلقا من شيء آخر وباعتبار عارض اخص منه مطلقا كالجسم فانه اعم مطلقا من الحيوان وباعتبار
انه [illegible] اخص منه مطلقا وكذلك السواد نظرا الى ذاته ضد للبياض ومن حيث انه ضد له مضاف
اليه فيكون عروض التضاد لذاتيهما وعروض التضايف لمحموليهما اعني الضد المحمول على كل منهما والمجموع
المعتبر فيه هو الذاتي المقيد بعدانا ضد ومقوليه التقابل على هذه الانواع الاربعة بالتشكيك
فان بعضها اقوى من بعض في التقابل واشد الانواع في التقابل تقابل السلب والايجاب والارجح
شيء من انواع التقابل عن تقابل الايجاب والسلب الا ترى ان الامر الذي يصدق عليه انه ليس
خير فيه عقدان عقد انه ليس بخير وعقد انه شر وعقد انه ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر اذ يصدقان
على ذات واحدة ولا عقد انه ليس بشر اذ يصدقان ايضا على امر واحد فالمنافي لعقد انه ليس بخير
هو عقد انه خير والمنافاة متحققة من الجانبين فعقد انه خير لا ينافيه الا عقد انه ليس بخير ولا ينافيه
عقد انه شر واذا انحصر المنافي لعقد انه خير في عقد انه ليس بخير كان التقابل بين السلب والايجاب
اقوى من التقابل بين الضدين وايضا الخير عقدان عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير

هذا التقابل بين

والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقته للخبر وعقد انه ليس بخبر رافع لعقد انه خبر وعقد انه شر

رافع لعقد انه ليس بشر الرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي وعقد انه

ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان المنافاة بين الشيء وبين ما يرفع ذاته اقوى

من المنافاة بينه وبين ما يرفع الامر الخارج عنه وايضا فان الشر لو لا اشتماله على انه ليس بخير لما

كان عقد انه شر رافعا لعقد انه خير فانا لو فرضنا بدل الشر شيئا آخر مما ليس بخير لكان اعتقاد كون

الشيء ذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير ما نعا من اعتقاد انه خير لا لانه ذلك الامر بل لاشتماله على

انه ليس بخير وذلك يدل على ان التنافي بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب قوله وبنوع عنه

المطلق | للجنس اراد بالجنس التقابل المشترك بين الاقسام وهو مقول على الاربعة بالتشكيك كما ذكر فلا

يكون جنسا للاربعة بل يكون اعم من الاربعة وخارجا عنها فاطلاق الجنس على الاعم الخارج

تناقض | فيه ما فيه الاصل ويقال للاول التناقض ويتحقق في القضايا بشرائط ثمانية هذا في القضايا

الكلية | الشخصية اما المحصورة فبشرط تاسع وهو الاختلاف فيه فان الكلية ضد والجزئية ضد ... فان

وفي الموجهات عاشر وهو الاختلاف ايضا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا واذا قيد العدم

بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا لامكان عدم الموضوع

فيصدق مقابلاها الشرح لما فرغ من اقسام التقابل اراد ان يشير الى احكام كل قسم

منها فبدأ بتقابل الايجاب والسلب فقال تقابل الايجاب والسلب يقال له التناقض وعرف

بانه اختلاف القضيتين بالسلب والايجاب بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب

الاخرى واحترز بقوله لذاته عن الاختلاف بينهما بالسلب والايجاب بحيث يقتضي صدق

احديهما وكذب الاخرى لكن لا لذاته وصورته بل بواسطة خصوصية المادة مثل اختلاف

الكليتين في مادة يساوي المحمول الموضوع فيها كقولنا كل انسان ناطق لا شيء من الانسان

بناطق كذا اختلاف الجزئيتين فيها كقولنا بعض الانسان ناطق ليس بعض الانسان بناطق

او بواسطة الاختلاف الواقع بين احديهما واللازم المساوي للاخرى مثل قولنا هذا انسان

هذا ليس بناطق فان الاختلاف بين الكليتين وبين الجزئيتين في الصورة الاولى لا يقتضي لذاته

صدق احديهما وكذب الاخرى بل لخصوصية المادة وكذا الاختلاف بين قولنا هذا انسان

هذا ليس بناطق لا يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى بل بواسطة الاختلاف

بين قولنا هذا انسان هذا ليس بانسان وقد اشترط في تحقق التناقض بين القضيتين ثماني شرائط

وحدة الموضوع فيهما لانتفاء التناقض عند تغاير الموضوع فيهما كقولنا زيد كاتب عمرو ليس بكاتب

ووحدة المحمول ... الا ... عند عدمها كقولنا زيد كاتب زيد ليس بنجار ووحدة الزمان ووحدة

المكان ووحدة الكل والجزء ووحدة القوة والفعل ووحدة الشرط ووحدة الاضافة لانه عند عدم

اتحاد القضيتين في هذه الامور لم يتحقق التناقض بينهما وهذه الوحدات الست المتاخرة عن

وحدة الموضوع ووحدة المحمول يمكن اعتبارها في الموضوع والمحمول ولا اختصاص لشيء منها باحدهما

دون الآخر واكتفى الشيخ ابو نصر الفارابي بثلث منها وحدة الموضوع ووحدة المحمول والزمان

والحمل الباقية راجعة اليها ويمكن رد الكل الى وحدة النسبة الحكمية التي ورد عليها الايجاب والسلب

اذ وحدتها تستلزم الوحدات الثماني وانتفاء الوحدات الثماني يستلزم تغايرها وهذه الشرائط

في القضايا الشخصية واما المحصورة فيشترط مع هذه الشرائط الثماني شرط تاسع وهو الاختلاف

في الحصر اي الكل والجزء لصدق الجزئيتين وكذب الكليتين في كل مادة يكون الموضوع فيها اعم من المحمول

قوله فان الكلية ضد اي ضد الكلية فيجوز كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان

لا شيء من الحيوان بانسان بعض الحيوان انسان بعض الحيوان ليس بانسان هذا اذا كانت القضايا

عاشر | مطلقة واما الموجهات فيشترط مع الشرائط المذكورة شرط وهو اختلاف القضيتين بحيث لا يمكن اجتماعهما

صدقا وكذبا اي بحيث لا يمكن صدقهما معا ولا كذبهما معا بل يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة وذلك انما

يتحقق باختلافهما في الجهة اذ لو لم يختلفا في الجهة جاز صدقهما او كذبهما معا اذ الضروريتان جاز كذبهما

حاشية | في مادة الامكان والممكنتان صدقهما فيها وجميع القضايا الموجبة اما ضرورية او ممكنة وجميع القضايا

السالبة تصدق عليها الامكان لجواز صدق موجبتها وسالبتها من جنس واحد في مادة الامكان فلا تناقض

بين المتجانسين منها فلا بد من الاختلاف في الجهة ولما فرغ من احكام التقابل بين الايجاب والسلب شرع

اذا قيد العدم بالملكة في القضية بان يقيد العدم ... لم يجعل محمولا | في احكام تقابل العدم والملكة فقال العدم والملكة اذا قيد في القضايا اي اذا اعتبر في القضايا بان

جعل كل منهما محمولا على موضوع فاجعل العدم محمولا فيها سميت معدولة وينبغي ان يتاخر حرف السلب اذا

كان جزءا من المحمول عن الرابطة كقولنا زيد هو لا بصير او هو ليس بكاتب والمعدولة الموجبة تقابل

الوجودية اي الموجبة المحصلة صدقا فقط لامتناع ان يصدق الكاتب واللاكاتب على موضوع واحد

في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما تصدقان عند وجود الموضوع

فجاز كذبهما لعدم الموضوع واذا كذبتا صدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد

كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب لا صل وقد يستلزم الموضوع

وحدة

احد الضدين بعينه او لا بعينه او لا يستلزم شيا منهما عند الخلو او الاتصاف بالوسط ولا يعقل الواحد
ضدان وهو منتفى عن الاجناس وشرط فى الانواع باتحاد الجنس وجعل الجنس والفصل واحد
الشرح لما فرغ من احكام تقابل العدم والملكة اشار الى احكام تقابل التضاد فقال وقد يستلزم
الموضوع احد الضدين بعينه مثل الثلج المستلزم للبياض بعينه او لا بعينه مثل بدن الحى المستلزم للصحة
او المرض فان بدن الحى يستلزم احدهما لا بعينه وقد لا يستلزم الموضوع احد الضدين لا معينا ولا غير
معين وح اما ان يخلو عنهما وعن الوسط كالفلك الخالى عن الحرارة والبرودة والوسط واليه الاشارة
بقوله عند الخلو او يتصف بالوسط واليه الاشارة بقوله او الاتصاف بالوسط والوسط اما ان يكون
له اسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد وكالاحمر المتوسط بين الاسود والابيض او لا يكون
له اسم محصل بل يعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر لكن ليس كل ما يعبر عنه بسلب الطرفين
كان وسطا فان الفلك يقال له انه لا ثقيل ولا خفيف والاشارة الى حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا
يعقل للشئ الواحد ضدان بل ضد الواحد واحد لان ضد الشئ يلزم من وجوده عدم الشئ فالذى
يلزم من وجوده عدم الضد لا يخ اما ان يكون واحدا او متعددا فان كان واحدا يلزم ان يكون ضد
الواحد واحدا فقط وان كان متعددا فان لم يكن واحد منهما غاية البعد من الضد الاول لم يكن
واحد منهما ضدا له وان كان احدهما فى غاية البعد فقط كان هو الضد فقط وان كان كل منهما فى
غاية البعد فان كان مضادتهما له بامر مشترك بينهما يكون الضد ذلك الامر المشترك فيكون الضد امرا
واحدا وان كان مضادتهما له بسبب امر مختص بكل منهما كان الضد الاول ضدا له بسبب الامرين المختلفين
فيكون الضد من هذه الجهة شيئا واحدا له ضد واحد وكذا الضد من الجهة الاخرى فعلم
ان ضد الواحد على كل تقدير ليس الا واحدا وهو المطلوب وقد علم بالاستقراء ان الاجناس
لا تتضاد بل التضاد انما يعرض للانواع الاخيرة والتضاد فى الانواع الاخيرة مشروط بدخول
تلك الانواع تحت الجنس الواحد السافل وهذا ايضا علم بالاستقراء وقيل ان الخير والشر جنسان
متضادان اجيب بانا لا نم ان الخير والشر ضدان فان الخير حصول كمال الشئ والشر عدم ذلك
الكمال لذلك الشئ القابل له فبينهما تقابل العدم والملكة وقيل ان الشجاعة مضادة للتهور والجبن
فيكون للشئ الواحد ضدان ويكون كل من الضدين مندرجا تحت جنس غير الجنس المندرج تحته الضد
الاخر فان الشجاعة داخلة تحت الفضيلة والتهور والجبن اللذان يكونان ضديها مندرجان تحت جنس
الرذيلة والجواب عنه ان الشجاعة لا تكون ضد الشئ منهما فانه ليس بينه وبين احدهما غاية الخلاف قوله وجعل الجنس

جنس م

والفصل

والفصل واحدا اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال ان كل واحد من الضدين يشتمل على
جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول يجب
اندراجها تحت جنس واحد فيجب دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس
والفصل واحد فى الخارج فالموجود العينى هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود
الاخر فى الاعيان بل يكون كل منهما موجودا مغايرا للوجود الاخر انما هو باعتبار العقل والتضاد بالحقيقة
عارض للانواع المحصلة فى الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو فى الامور
الموجودة فى الاعيان لا فى الامور الاعتبارية واعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقى لا
المشهورى وانما لم يتعرض ههنا لاحكام التضايف لان بحث الاضافة لحق مفصلا فى مباحث الاعراض
الاصل الفصل الثالث فى العلة والمعلول كل شئ يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام
فانه علة لذلك الامر والامر معلول له وهى فاعلية ومادية وصورية وغائية الشرح لما فرغ
من لواحق الماهية شرع فى لواحق الموجود فان العلية والمعلولية من الاعتبارات العقلية
الاضافية اللاحقة بالموجود والعلية والمعلولية تصورهما بديهى فان كل احد يعرف بديهة العقل
معنى المؤثر والاثر وتعريفهما ههنا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذا عرفت ذلك فنقول
العلة ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال ان كانت تامة او بانضمام غيره اليه ان كانت ناقصة و
المعلول هو الامر الذى صدر فالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشئ والعلة الناقصة بعضه
فيدخل فى العلة التامة الشرائط وزوال المانع وليس المراد من دخول عدم المانع فى العلة التامة
ان العدم يتحقق شيئا بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يجده حاصلا دون عدم
المانع والعلة المشتملة على جميع العلل الناقصة لا يكون موجودة واحدة مركبة فى الخارج لامتناع
تركب الشئ من الامور الوجودية والعدمية فى الخارج بل كونها موجودة واحدة مركبة انما هو
باعتبار العقل فلا يلتفت الى ما يقال من ان العلة اذا كانت موجودة فى الخارج يجب ان يكون علته
التامة موجودة او لا بالذات والعلل الناقصة اربع فاعلية ومادية وصورية وغائية وذلك
لان العلة الناقصة اما جزء لقوام المعلول او خارجة عنه والاول اما ان يكون المعلول به بالقوة
وهو العلة المادية كالخشب بالنسبة الى السرير او بالفعل وهو العلة الصورية كصورة السرير
بالنسبة اليه والخارجة اما ان يكون منها الوجود او لاجلها الوجود والاولى هى العلة الفاعلية
كالنجار بالنسبة الى السرير والثانية الغائية كالجلوس على السرير بالنسبة اليه واما الشرائط وارتفاع

الموانع

فراجعه اي تتم العله المادية والفاعلية فلهذا لم تجعلهما قسمين بالاستقلال لا اصل فالفاعل
مبدا التاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير تجب وجود المعلول ولا تجب مقارنته العدم الشرح
اراد ان يشير الى احكام كل واحد من العلل الاربع بالتفصيل مبتدئا بالفاعل الذي هو المقتضي لوجود
المعلول وقال الفاعل مبدا التاثير اي مفيد وجود المعلول واذا وجد بجميع جهات التاثير من المادة
والغاية والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمنشار والوقت كالصيف للاذي والداعية كالجوع
للاكل وزوال المانع كزوال الغيم للقصار تجب وجود المعلول لانه لو لم تجب وجود المعلول عند وجود
الفاعل بجميع جهات التاثير لكان اما ان يمتنع او يبقى على امكانه والاول باطل بالضرورة وكذا الباقي
والا لجاز وجود المعلول وعدمه فلو وجد فلا يخ اما ان يكون وجوده بامر زايد او لا والاول نقيض
ان لا يكون الفاعل موجودا بجميع جهات التاثير ضرورة كون ذلك الزايد منها والمقدر بخلافه والثاني
يقتضي الترجيح بلا مرجح وهو محال ولا تجب ان يكون اثر الفاعل مقارنا لعدم المعلول لما عرفت
ان الواجب بالغير يجوز ان يكون دايم الوجود الا اذا كان الفاعل مختارا فانه حينئذ تجب ان يكون اثره
مقارنا للعدم لان القصد انما يتوجه الى ايجاد المعدوم لا اصل ولا يجوز بقاء المعلول بعد
وان جازت المعد الشرح لا يجوز ان يبقى المعلول موجودا بعد انعدام العلة لان علة حاجة
المعلول الى المؤثر الامكان والامكان حال البقاء متحقق والا يلزم الانقلاب فيبقى الحاجة حال بقائه فيمتنع
ان يتحقق بدون المحتاج اليه والا لم تكن الحاجة متحققة هذا خلف والذي يظن من ان الابن يبقى بعد
الاب والبناء يبقى بعد البنا والسخونة تبقى بعد النار فالسبب فيه الجهل بما هو علة بالحقيقة فان
البناء والاب والنار ليست عللا بالحقيقة لقوام هذه المعلولات فان البناء حركته علة لحركة ثم سكونه
وتركه الحركة علة لانتهاء تلك الحركة وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لتشكل ما وكل ما
هو علة فهو معلوله معا واما الاب فهو علة لحركة المني وحركته اذا انتهت على الجهة الخاصة
علة لحصول المني في القرار ثم حصوله في القرار علة لامر واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فله
علة اخرى فاذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار علة لتسخين الماء والتسخين علة
لابطال استعداد الماء بالفعل لقبول الصورة المائية او حفظها ولكل شيء اثر علة احداث الاستعداد
التام في مثل هذه الحال لقبول الصورة النارية وعلة الصورة النارية هي العلل التي تكسو العناصر
صورها وهي مفارقة فتكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول واما الامور المتقدمة فهي اما علل
بالعرض واما معدات فان العلل مع المعلولات لكن العلل المعدة لا يمتنع ان يبقى المعلول بعد انعدامها


فان وجود الجسم في حيز بعد ان كان في حيز اخر بينهما مسافة يتوقف على حصوله في اجزاء المسافة الواقعة
بينهما فحصوله في تلك الاجزاء علة معدة لحصوله في الحيز المطلوب ولا يبقى هذه العلة المعدة مع
بقاء المعلول لا اصل ومع وحدته تتحد المعلول ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات
وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس الشرح اختلفوا في ان الفاعل
الواحد من جميع الوجوه من غير تعدد الالات والقوابل هل يجوز ان يصدر عنه اكثر من
واحد او لا فقال الحكماء الاوايل اكثر المتكلمين نعم واختار المصنف الاول واليه اشار بقوله ومع
وحدته اي مع وحدة الفاعل من جميع الجهات تتحد المعلول والاحتجاج عليه من وجهين الاول انه
لو صدر عن الواحد اثنان لكان مفهومه بحيث تجب عنه احدهما غير مفهومه بحيث تجب عنه الاخر
اي علته لهذا غير علته لذاك وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذا فرض شيئا واحدا ثانيا
هذا خلف وايضا هذان المفهومان ان كان كلاهما داخلين او احدهما داخلا والاخر عينا او خارجا
يلزم التركيب وان كانا خارجين او احدهما نفسا والاخر خارجا يلزم التسلسل وهو محال قيل كون
الشيء مصدرا للغير امر اضافي والامر الاضافي اعتباري وح يستغنى عن العلة على تقدير الخروج
وايضا لا يخ من ان يكون كونه مصدرا صفة حقيقية ام لا فان لم يكن لم يتم البرهان كما ذكرنا وان كان صفة
حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه
وايضا لو صح هذا البرهان لزم ان لا يصدر من الواحد شيء اصلا وتقريره من وجهين الاول لو صدر عنه
شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة بينهما داخل او خارج وننقل الى الاخر الثاني لو صدر عنه
شيء لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا مغاير له وهو لا يجوز ان يكون جزءا له
كما مر فيكون خارجا معلولا له فقد صدر عنه اثنان والجواب عن الاول ان كون الشيء مصدرا للغير ما يعني
صدور الشيء عن غيره يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة بالقياس الى المعلول من حيث
يكونان معا وكلاهما ليس فيه والثاني كون العلة بحيث تجب عنها المعلول وبهذا المعنى مقدم على المعلول
وهو غير الاضافة العارضة للعلة بالقياس اليه المتاخرة عنهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان
المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة
تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون
ذلك الامر مختلفا وح يلزم التسلسل في الامور الحقيقية او التركيب وكلاهما محال الان واما قوله لو كان
صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه قلنا لو كان
والكلام فيه م

المعلول واحدا لكون ذلك المعنى هو نفس الفاعل ولا محذور فيه وان كان فوق واحد يلزم ان يكون احدهما
مغايرا للفاعل يلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه ويلزم
الخلف لانه يلزم ان يكون ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه غير واحد والمطلوب ليس الا هذا ما قوله
في الوجه الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا لا بالمعنى الذي
لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر ان كان مصدرا للواحد ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم جواب الوجه
الثاني فقيل الواحد من جميع الوجوه قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بانسان وليس
بفرس وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر السواد
والحركة ولا شك ان مفهومات سلبه تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشيا
مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا الواحد ولا يوصف الا بواحد
ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور عقلية
لا تتحقق في العقل الا بعد تعقل الشيء مع ما هو مسلوب عنه وما هو موصوف له وما هو مقبول فلا يكون
الواحد من حيث هو واحد مصدرا لها بل مع غيره الوجه الثاني من الاحتجاج انه لو صدر عنه اثنان
يلزم اجتماع النقيضين والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة انه لو صدر عنه اثنان مثلا ا و ب
فمن حيث انه يجب عنه ا لا يجب عنه ب فلو وجب عنه ب ولم يكن فيه حيثيتان لكان وجوبه عنه
من الحيثية التي وجب ا فمن حيث انه يجب عنه ا يجب عنه ب وقد بينت انه من حيث يجب عنه ا لا يجب
عنه ب فيلزم التناقض وهذان الاحتجاجان تنبيهيان فان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
بديهي لا يتوقف الا على تصور طرفيه فان وقع فيه تردد بالنسبة الى بعض الاذهان فانما هو بسبب عدم
تصور طرفيه على الوجه الذي تعلق به الحكم قوله ثم نعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة
الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد يلزم ان لا يوجد شيئان
الا وان يكون احدهما علة للآخر اما بوسط او بغير وسط وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات
كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة تقرير الجواب ان يقال معلول الواحد الحقيقي يعرض له الكثرة
باعتبار الكثرة في الاضافات فان له ماهية امكانية ووجودا وامكانا بالذات ووجوبا بالغير فباعتبار
الكثرة في هذه الاضافات يعرض له الكثرة ويصير مبدأ للكثير في مرتبة واحدة فان قيل الوجود
والوجوب والامكان اما ان يكون عدمية او وجودية فان كان الاول لا يكون علة للكثرة الوجودية
وان كان الثاني فلا يخ اما ان يكون واجبة لذاتها او ممكنة فان كان الاول يلزم تعدد الواجب وهو

بسبيها

خلاف مذهبهم وان كان الثاني يلزم ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد اجيب بان هذه الامور
وجودية اعتبارية لازمة بحسب الاعتبار للمعلول الاول ليست بداخلة في وجوده وليست بعلل
مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة بها ولا امتناع في كون الاعتبار
عددها وحيثيات للعلل قال المصنف في شرح الاشارات في بيان تكثر الجهات المقتضية لامكان
صدور الكثرة عن الواحد اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب في المرتبة الاولى
ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب
شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء آخر اضافة ثانية المراتب
ثلاثة اشياء ثم ان من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج
رابع وبتوسط ب د خامس
وبتوسط ب ج د
سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده
عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا
ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة
لصار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها
في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد اعترض
عليه بانه لو صدر عنه واحد ثم يصدر منه ومن ذلك الواحد آخر فلا بد وان يكون له بانيه صدور
المعلول الثاني لكونه مصدرا للاول غير كونه مصدرا معه للثاني ويعود الفساد وهذا الاعتراض
ليس بشيء فان كونه مصدرا للثاني باعتبار الاول وكونه مصدرا للاول بالذات ويجوز ان يصدر عنه
اثنان احدهما بالذات والآخر بالتوسط ولا يلزم منه كونه مبدأ للامرين من حيث هو واحد قوله وهذا
الحكم ينعكس على نفسه اي الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ينعكس على نفسه فلا يصدر الواحد
الا عن الواحد اي المعلول الواحد بالشخص لا يكون له الا علة واحدة مستقلة اذ لو اجتمع عليه علتان
مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما والا لم يكن كل منهما او احديهما مستقلة هذا خلف ووجوبه
بكل منهما يقتضي استغناءه عن الآخر فلو وجب بهما لاستغنى عن كل منهما معا هذا خلف قوله وفي الوحدة
النوعية لا عكس اي العلة الواحدة بالنوع لا يجوز ان يصدر عنه الا واحد بالنوع لان مقتضى الطبيعة
الواحدة من حيث هي لا يختلف وهذا الحكم لا ينعكس اي المعلول الواحد بالنوع يجوز ان يكون له علل
مستقلة مختلفة بالنوع على معنى ان بعض افراده واقع بعلة وبعضها باخرى كالحرارة التي يعلل بعضها
حرفياتها بالنار وبعضها بالحركة وبعضها بالشعاع لا يقال الطبيعة النوعية لا تخلو اما ان تكون محتاجة
الى علة

عنها

ولمعني

معينة منها او عنيه عنها اما ان كان الاول فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها فلم يقع بغيرها وان كان
الثاني فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم تقع بها لا لما قيل الطبيعة من حيث هي لا تكون محتاجة لذاتها
عنيه ولا محتاجة لان هذا في غاية السقوط لان الطبيعة من حيث هي اما ان تتوقف على هذه العلة
او لا فان كان الاول وجب الاحتياج اليها وان كان الثاني وجب الغنا عنها بل لان الطبيعة من حيث هي
تكون غنية عنها والحاجة لم تعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة انما تعرض لفرد من افرادها والطبيعة عرضت
من حيث هي غنية عن كل واحدة من العلل المعينة ومحتاجة الى علة ما لكن كل واحد من الافراد لما احتاج
الى علة معينة واختصت تلك العلة بذلك الفرد لزمته الطبيعة لاشتمال الفرد عليها الاصل والثاني
من ثواني المعقولات وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين لا متعاكسان
فيهما الشرح العلية والمعلولية من المعقولات الثانية لانهما من الامور العارضة للمعقولات
الاولى في الذهن ولم يوجد في الخارج صورة تطابقها اذ ليس في الخارج شيء هو علة وشيء هو معلول بل
في الخارج شيء اذا حصل في العقل يحصل له العلية او المعلولية فيه ولو كانتا موجودتين في الخارج لزم
التسلسل في الامور الموجودة المترتبة وهو محال وبين العلية والمعلولية مقابلة التضايف فان تعقل
كل منهما مع تعقل الاخر بالقياس اليه واذا كانتا متقابلتين لا يكونان مجتمعين في شيء واحد من جهة دم
واحدة وقد يجتمع العلية والمعلولية في شيء واحد بالنسبة الى امرين كالعلل المتوسطة فانها معلولة
بالقياس الى عللها وعلل بالقياس الى معلولاتها ولا متعاكسان فيهما اي لا تتعاكس العلية والمعلولية
في العلة والمعلول اي لا يكون العلة معلولة لما هي علة له ولا المعلول علة لما هو معلول له والا يلزم
كون الشيء متوقفا على ما يتوقف عليه اما بوسط او بغير وسط وهو دور وهو محال لان المتوقف
على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء فيلزم توقف الشيء على نفسه وهو محال لانه يلزم
تقدم الشيء على نفسه وتقدم الشيء على نفسه محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون شيئان ماهية
كل منهما علة لوجود الاخر او ماهية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول
فيكون كل واحد منهما علة للاخر ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه اجيب بانه لا يكون دورا توقف
لان الشيء لم يتوقف على ما يتوقف عليه فان وجود كل واحد منهما متوقف على ماهية الاخر على
التقدير الاول ووجود الثاني على ماهية الاول ووجوده على وجود الثاني على التقدير الثاني
وكلامنا في الدور لا في غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون اعتبار الوجود علة للوجود
لانا نعلم بالضرورة ان علة الموجود لا بد وان تكون موجودة قبل وجود معلولها ووجود العلة الموجودة

الواجب عن ماهيته ولا يجب بعضا لا يقال ان اريد بهذا التوقف شيء غير الاحتياج فلا بد من افادة
تصوره لننظر في صحته وفساده وان اريد به الاحتياج فلا نم ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج
الى ذلك الشيء لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه
المحتاج اليه وليس كذلك فانا لو قدرنا وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد
المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو محال لانا نقول لا نم ان اللازم
باطل قوله فانا لو قدرنا وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة
قلنا لا نم قوله والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم ولكن لم قلتم بان ذلك محال فان
العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزء منها واذا كان كذلك فالتخلف انما يكون عن وجود
جزء العلة التامة لا عنها وذلك غير ممتنع لا يقال انه غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انه جزء العلة
لكن يكون جزءا مستلزما للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول
عنه لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم لانا نقول ان اريد بقوله يلزم وجود المعلول انه يلزم
وجود المعلول في نفس الامر فهو ممنوع فانه لا يلزم من تقديرنا وجود العلة القريبة مع عدم
العلة البعيدة وجود المعلول في نفس الامر بل وجود المعلول انما يلزم في نفس الامر اذا كانت
العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من تقديرنا العلة القريبة وجودها في نفس الامر
وان اريد به انه يلزم وجود المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة فلا نم
ايضا لزومه على ذلك التقدير فان ذلك التقدير محال فجاز ان لا يلزم وجود المعلول على ذلك التقدير
المحال ولئن سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه ان لا يكون المحتاج الى المحتاج الى شيء
محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر وهو ممنوع
وكلامنا في بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير الاصل ولا تتراقى معروضاهما في سلسلة
واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع
ايضا فيجب وجود علة لذاتها الشرح لما اشار الى بطلان الدور اراد ان يشير
الى بطلان التسلسل وهو ان تتراقى معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول
معين الى غير النهاية واحتج على ذلك بوجوه الاول لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير
النهاية يلزم انقطاع السلسلة على تقدير لا تناهيها وكلما يلزم عدمه على تقدير وجوده يكون
محالا فتسلسل العلل والمعلولات الى غير النهاية يكون محالا وانما قلنا يلزم انقطاع السلسلة

على تقدير لا تناهيها ومحال لان كل واحد من احاد السلسلة ممكن لذاته والاحاد باجمعها متعلقة بكل
واحد منها فتكون ممكنة لذاتها واجبة لغيرها فلها علة وعلتها اما الاحاد باسرها فتكون متقدمة
على نفسها لوجوب تقدم العلة على المعلول او كل واحد منها والاحاد لا تجب بكل واحد منها ضرورة
توقفها على غيره او بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بالعلية من بعض لان كل بعض فرض منها
معلول لغيره فيكون علته اولى بذلك ضرورة كونها محصلة لاجزاء اكثر فيكون تعلق الاحاد بها
بالمعلولية اولى او امر خارج عنها فيكون كل واحد منها ممتنع الحصول بدونه والا فيكون بعضها
مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للجملة بل مع علة ذلك البعض المستغني عن
الامر الخارج هذا خلف ويكون ذلك الامر الخارج واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج
الى علة فلا يكون السلسلة المفروضة سلسلة تامة ضرورة عدمه وتقدم علته على جميع اجزاء
السلسلة المفروضة فيكون مع علته جزءا منها وح سيندفع ما قيل انه يجوز ان يكون علة السلسلة
امرا خارجا عنها ولا يكون واجبا بل ممكنا داخلا في سلسلة اخرى بان يكون في الوجود سلاسل
غير متناهية كل واحدة منها مشتملة على علل ومعلولات غير متناهية لانه ح يلزم ان يكون ما فرضناه
سلسلة تامة سلسلة غير تامة واذا كان واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط
بها فان كان في وسطها يلزم ان يكون معلولا هذا خلف واذا كان مرتبطا بها ولا يكون في وسطها
يكون طرفا فينقطع به السلسلة قيل ان اردتم بالعلة جملة الامور التي تصدق على كل واحد منها
انه مفتقر اليه فلم لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها علة لنفسها وان اردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز
ان يكون البعض منها فاعلا واما قوله كل بعض فرض فعلته اولى بان يكون علة للاحاد قلنا
لا نم ح فانه يجوز ان يكون البعض اولى بان يكون فاعلا للاحاد من علته اجيب بان المراد
بالعلة العلة المستقلة وهي ما لا تتوقف في التاثير الى معاون لا يكون منه والعلة المستقلة
بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس الاحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول
بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد من الاحاد لان كل واحد فرض تتوقف تاثيره على معاون
لا يكون منه ولا بعض الاحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة لان تاثير ذلك البعض
يعاونه العلة التي لا يكون منه بخلاف تاثير علته وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل علته ح
لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا لان تعلق الاحاد بكل بعض من حيث تقدم الاحاد به
على السوية فليس بعضها اولى بان يكون فاعلا من بعض من هذه الجملة لكن علة كل بعض اولى

اولى

اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الاحاد يتقوم بها من جهتين احدهما بذاتها والاخرى بمعلولها
وح سيندفع ما قيل انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة اذ هو بحيث لو تحقق
تحقق المجموع ضرورة لانه لا يكفي في كون الشيء علة مستقلة تحقق المعلول عند تحققه فلو فرض كونه
علة لكان علته اولى بالعلية منه لما ذكرنا قيل الاحاد الخ اما ان يكون لها وجود واحد زائد
على وجودات الاجزاء او لا يكون فان كان الاول فلا نم انه لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها علة قوله
يلزم ان يكون الشيء متقدما على نفسه قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كان الاحاد من حيث هي
موجودة بوجود واحد علة للاحاد من حيث هي كذلك وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الاحاد
من حيث ان كل واحد من اجزائها موجود بوجود خاص يكون علة للاحاد من حيث هي موجودة
بوجود زائد على وجودات الاجزاء فيكون مجموع الاحاد من حيث هي موجودات علة لوجود
المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نم انه يكون محتاجة الى علة وانما يلزم ذلك ان
لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك اجيب بان الاحاد من حيث هي احاد
غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد فان وجودها عين وجودات الاجزاء ولا شك ان وجودات
الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات الاجزاء والجزء مغاير للكل وهي
في وجوداتها مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز ان يكون
علة وجودها نفس الاحاد الموجودة والا يلزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة وهو محال الثاني
فصل والتطبيق بان جملة قد فصلت منها احاد متناهية واخرى لم تفصل منها ولان التطبيق باعتبار النسبتين
بحيث تعدد كل واحد منها باعتبارها يوجب تناهيها لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى
من حيث السبق الشرح اعلم ان الوجه الاول خاص ببطلان التسلسل من جانب العلة وهذان الوجهان
شاملان لبطلان التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا سواء كان من طرف العلة او من طرف المعلول
تقرير الاول لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احدهما من معلول معين
او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبله بعدد متناه فنطبق بين الجملة التي ما فصل
منها احاد متناهية وبين الجملة الاخرى التي لم تفصل منها هذه الاحاد اي نطبق الجزء الاول من احدهما على
الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان انطبق جميع اجزاء احدهما على جميع
اجزاء الاخرى يلزم ان يكون الزائد مثل الناقص وان لم ينطبق بل انقطع اجزاء الجملة التي فصل منها الاحاد
المتناهية اولا من الطرف الاخر فيكون متناهية في الطرف الذي فرضناها غير متناهية فيه والجملة الاخرى

زادت عليها بما هي متناهية والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لا تناهيهما
هذا خلف فان قيل وجوب انقطاع الجملة المنفصلة منها لا لاحاد المتناهية على التقدير عدم الانطباق لانه م
لجواز ان يكون عدم الانطباق لعجزنا عن توهم الانطباق فان توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي
محال وايضا المحال انما لزم من المجموع فجاز ان يكون المجموع محالا او يكون كل واحد من اجزائها لا الانفراد غير
محال وايضا هذا منقوض بالحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهيتين عند القائلين
بالتطبيق والحجة جارية فيهما والجواب عن الاول ان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق
فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل فيفرض هاهنا الانطباق ولا يلتفت
الى عجز الوهم عن الانطباق او قدرته عليه فنقول ان امكن الانطباق المفروض لزم تساوي الزائد
والناقص وهو محال وان امتنع كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط فان امتناع
انطباق جملتين من جنس واحد تحت الكم وهو العدد لا يكون الا بسبب التفاوت وهذا اصغر قري
عن الثاني ان المجموع اذا كان محالا لا بد وان يكون احد اجزائه محالا اما على التقدير يحقق جزء من الاجزاء
الباقية او بنفسه وهاهنا كل جزء من اجزاء الجملة غير محال على التقدير الاجزاء الباقية فيكون احد الاجزاء
محالا في نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه غير كون الجملة غير متناهية فيكون الجملة الغير المتناهية
محالا وهو المطلوب واما النقض بالاشياء المترتبة الغير الموجودة كالحركة التي لا اول لها فغير
وارد اذ الجملة من حيث هي غير موجودة بل الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها
اصلا واما النقض بالاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التي لا ترتيب بينها بحسب ارتباط بعضها
ببعض في الخارج غير وارد لان الاشياء المترتبة اذا انطبق على جزء من الجملة التامة الزائدة شيء
في درجته استحال ان ينطبق عليه جزء آخر بل الآخر ينطبق على غيره ولا يلزم بعض في الزائد جزء ينطبق
عليه شيء وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان فيه وقد تحقق مما ذكرنا ان برهان التطبيق
يتم في الاشياء التي يكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتيب طبيعي كالموصوفات والصفات
والعلل والمعلولات ولا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين تقرير الوجه الثاني ان كل سلسلة من علل
ومعلولات فكل واحد منها علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان في الخارج
احدهما بحسب المعلولية والاخرى بحسب العلية فاذا فرض تساويهما من جهة معلول واحد منها
فلا بد وان يكون جملة زائدة على جملة المعلولات بواحد من العلل في الجانب الاخر الذي فرض العلل م
غير متناه لان كل علة لا ينطبق في مرتبتها على معلولها بل انما ينطبق على معلول علتها المتقدمة

عليها

العلل م عليها بمرتبة ولولا زيادة مراتب العلل بواحد لارتفع وجوب التقدم والتأخر اللازمين للعلية
والمعلولية ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع المقتضي لتناهيهما مع فرضهما غير
متناهيتين وكذلك الحكم في جانب التنازل الى المعلولات فانها هناك تتزايد على العلل بواحد لخلاف
الجانب الاول قوله في المتن ولان التطبيق باعتبار النسبتين اي ولان التطبيق باعتبار العلية
والمعلولية بحيث يتعدد كل واحد من احاد الجملة باعتبار العلية والمعلولية اي يكون كل واحد
علة باعتبار ومعلولا باعتبار وقوله يوجب تناهيهما اي تناهي العلية والمعلولية وهو خبر
لان وانما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين اي العلية على الاخرى اي المعلولية
من حيث السبق فان العلة سابقة على المعلول فاذا اعتبر انطباق العلة على المعلول يزيد
العلة على المعلول بواحد كما ذكرنا الاصل ولان المؤثر في المجموع اذ كان بعض اجزائه كان
الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب بدون
كيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة الشرح لما ذكر برهان التطبيق
اشار الى وجه رابع دال على بطلان التسلسل من جانب العلة تقريره ان المجموع الممكنات الموجودة
المتسلسلة الى غير النهاية مؤثرا والمؤثر في المجموع لا يجوز ان يكون نفسه وهو ظاهر ولا بعض اجزائه
والا لكان مؤثرا في نفسه وفي علل نفسه لان المؤثر في الجملة لا بد وان يكون مؤثرا في كل واحد من اجزائه
والا لم يكن مؤثرا في بعضها فلا يكون هو وحده مؤثرا في الجملة بل مع علة ذلك البعض وقد فرض كونه
مؤثرا فيه هذا خلف فتعين ان يكون المؤثر في جميع الممكنات الموجودة امرا خارجا والخارج عن
جملة الممكنات الموجودة واجب فلا بد وان يكون علة لشيء من اجزائها والا لم يكن علة للجملة والمجموع
ان يكون علة للمعلول المعين ولا لعلله المتوسطة والا لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد وهو
محال فتعين ان يكون علة لواحد من الجملة هو المبدأ فينقطع به الجملة وبعبارة اخرى الجملة لها
علة تامة ولا يجوز ان يكون نفسها ولا بعض اجزائها اذ كل بعض محتاج الى ما لا يتناهى فلا يجب
الجملة بذلك البعض بل به وبما يحتاج اليه من الامور الغير المتناهية فتعين ان يكون العلة التامة
خارجة عنها فتنتهي الى واجب الوجود وينقطع به التسلسل يعرف بالتأمل فيما سبق وفيه نظر
لان الجملة انما لا يجب بشيء يحتاج الى الامور الغير المتناهية اذا لم يكن تلك الامور داخلة فيه واما
٢٨ اذا كانت داخلة فيه فيجوز ان يجب به الجملة فجاز ان يكون ذلك الشيء المعلول الاخير الى غير
النهاية به وهو بعض من الجملة يحتاج الى امور غير متناهية داخلة فيه وقد وجب به الجملة برهان آخر

على امتناع التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا سواء كان في الموصوف والصفة او في العلة
والمعلول وسواء كان من جانب الموصوف والعلة او بالعكس او من كلا الجانبين ولنبين ذلك
في التسلسل من جانب العلة فنقول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم ان يتقدم على المعلول
المعين علل غير متناهية وكل علة يعتبر منها مع معلولها المتاخر عنها متاخرة عن واحدة من فانها م
العلل وكذلك كل جملة يعتبر منها تكون متاخرة عن واحدة منها فيلزم ان يكون هناك علة متقدمة
على تلك العلل لانه اذا كان كل علة وكل جملة منها مسبوقة بعلة يكون الجميع مسبوقا بعلة والا لم يكن البعض
مسبوقا والتقدير بخلافه وتلك العلة لا يسبقها غيرها والا لم يكن متقدمة على الجميع فينقطع بها التسلسل
واذا عرفت فيما ذكرنا علمت ان توجيه الثاني ما لصاحب الاشراق لو تسلسلت العلل والمعلولات
الى غير النهاية من طرف المبدأ فلا يخلو اما ان يكون بين المعلول الاول وبين كل واحد من علله الواقعة
في السلسلة علل متناهية او لم يكن والثاني يقتضي ان يكون بينه وبين علة من علله علل غير متناهية
فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين والاول يلزم ان يكون الكل متناهيا لوقوعه بينه
وبين واحد من علله وقيل عليه بان قوله الكل واقع بين المعلول الاول وبين واحد من العلل
الموجودة كلام غير محصل لان الشيء الواقع بين الشيئين انما يقع بين شيئين معينين وكل ما بعد
المعلول الاول لا يجب ان يقع بينه وبين شيء معين سواء كان ما بعد المعلول الاول متناهيا او
غير متناه اذ لا يكون بعد الكل شيء حتى يمكن ان يتصور ان الكل يقع بين المعلول الاول وبين شيء
غيره الاصل ويتكافى النسبتان في طرفي النقيض الشرح اي النسبة التي هي العلية والنسبة
التي هي المعلولية يتكافيان في طرفي النقيض اي الوجود والعدم على انه اذا صدقت العلية مبحث م
على موصوف وجودي صدقت المعلولية على موصوف وجودي لان معلول الوجودي وجودي
واذا صدقت العلية على موصوف عدمي صدقت المعلولية على موصوف عدمي فان علة عدم الشيء
عدم علة وجوده فان عدم المعلول لا بد له من علة فلا يخلو من ان يتحقق تلك العلة بدون عدم
ما هو علة وجوده او لم يتحقق والاول محال لانه يقتضي اجتماع الوجود والعدم بالنسبة
الى الشيء الواحد والثاني لا يخلو اما ان يكون تلك العلة هي عدم شيء من علة وجوده او لم يكن
والثاني محال لانه لو كان كذلك لم يترتب عدم المعلول على عدم العلة مع قطع النظر عن ذلك
الغير والتالي باطل فتعين ان يكون عدم العلة علة لعدم المعلول الاصل والقبول
والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما الشرح الشيء الواحد الذي لا تكثر فيه

بوجه من الوجوه من غير تعدد الآلات والشرائط لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له لان القبول والفعل متنافيان
عند اتحاد النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان تكون نسبة الفعل واقعة بين
المنتسبين اللذين وقع نسبة القبول بينهما اي الذات التي عرضت لها الفاعلية بعينها هي الذات
التي عرضت لها القابلية وكذا الشيء الذي عرض له المفعولية بعينه الشيء الذي عرض له المقبولية والذي
يدل على تنافي الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافي بين لازميهما اعني الوجوب للفعل والامكان اللازم م
الخاص اللازم للقبول فان الفعل يلزمه الوجوب والقبول يلزمه الامكان الخاص والوجوب
والامكان اذا اعتبرا بالنسبة الى شيء واحد يتحقق المنافاة بينهما وتنافي اللازمين يوجب تنافي
ملزوميهما واذا كان الفعل والقبول متنافيين لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا والا يلزم
الجمع بين المتنافيين وايضا حيثية القبول غير حيثية الفعل فلو كان الشيء الواحد قابلا وفاعلا
يلزم التركيب او التسلسل وكلاهما محال الاصل ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان
المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب
الشرح المعلول على قسمين قسم يكون نوعه وماهيته لذاته يقتضي ان يكون معلولا في وجوده اذ
لطبيعة فيكون العلة مخالفة لنوعية المعلول لا محالة اذا كان معلولا لها في نوعه والا يلزم كون
الشيء علة لنفسه وقسم يكون معلولا في تشخصه لا في نوعه فيجوز ان يكون العلة موافقة للمعلول
في نوعيته مثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك
النار فان هذه النار ليست علة لتلك النار على انها علة نار ما فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت لنوعية النار بل على انها علة م
هذه العلة للنوعية بالوضع لا يجب صدق احدى النسبتين اي العلية والمعلولية على المصاحب
اي لا يجب صدق العلية العارضة لشيء ما على ما يصاحب ذلك الشيء ولا صدق المعلولية العارضة
لشيء ما على ما يصاحب ذلك الشيء والحاصل ان ما مع العلة لا يجب ان يكون علة وكذا ما مع المعلول
لا يجب ان يكون معلولا الاصل وليس التشخص من العنصريات علة ذاتية لتشخص آخر والا
لم يتناه الاشخاص ولاستغنائه عنه نوعا ولعدم تقدمه وتكافؤهما وبقاء احدهما مع عدم صاحبه
الشرح التشخص من العنصريات كتشخص من النار لا يكون علة ذاتية لتشخص آخر منها لوجوه
الاول لو كان التشخص من العنصريات علة ذاتية لتشخص آخر منها يلزم ان يتسلسل الاشخاص الى
غير النهاية مترتبة موجودة والتالي باطل بالضرورة اما الملازمة فلان العلة الذاتية تستدعي
ترتب معلولها عليها والا لم يكن ذاتية لها ومعلولها ايضا تشخص منها والفرض ان التشخص منها علة

ذاتية لشخص آخر منها فيلزم التسلسل في الاشخاص الموجودة معا الثاني ان الشخص من العناصر
يستغني عن شخص آخر بعينه لذلك الشخص فانه ليس شخص من اشخاص العناصر اولى بان يكون علة ذاتية
لشخص آخر من غيره بعينه لذلك الشخص يستغني عن ذلك الشخص الذي فرضناه علة فما فرضناه علة
ذاتية بل يكون علة بالعرض الثالث الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص آخر منها لان لا تكون علة ذاتية م
كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على شخص آخر ومتاخرا عنه ولصوصو والعلة الذاتية لا بد
وان تكون متقدمة بالذات على المعلول الرابع الشخص من العناصر يكافي شخصا آخر اي احدهما
ليس بان يكون علة للآخر من العكس والمتكافيان لا يكون احدهما علة للآخر الخامس ان كل شخص اولى م
من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته الذاتية لاصل
والفعل منا يستند الى تصور جزئي يتخصص به الفعل وشوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات
ليقع منا الفعل الشرح يريد ان يشير الى مبادي الافعال الاختيارية الصادرة منا
المنسوبة الى القوة الحيوانية فنقول ان الافعال الاختيارية لها مبادي اربعة الاول التصور
الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا
لان التصور الكلي نسبته جميع الجزئيات على السوا فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجح الى م
احد الامور المتساوية على الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية
الثاني شوق ينبعث عن ذلك التصور الى نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا
ويسمى شهوة واما الى نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروها او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا الثالث
الارادة او الكراهة وهي العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك ويدل على مغايرة الارادة
والكراهة للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه
وعند وجود الارادة او الكراهة يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوي نسبتهما الى
القادر عليهما الرابع الحركة من القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادي
كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير
مشتاق ولا عازم لاصل الحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع
تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه علة للسابق من تلك المعدة لحصول جزئي
فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى ان ينتهي الشرح الحركة الاختيارية
الى مكان تتبع ارادة متعلقة بتلك الحركة التي يكون لها امتداد يمكن ان يفرض فيه والمسافة م

حدود

حدود وجزئية بحسب المسافة بها الى اجزائها الجزئية فالمتحرك يتخيل بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة المنبعثة
عن تخيلها حدا جزئيا وينبعث منه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد
فيصير تلك الارادة الجزئية سببا لقطع ذلك الجزء فان انقطع التخيل انقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك وان
لم ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي بحسب اتصال المسافة ويكون السابق من الارادة علة
معدة للسابق من الحركة المعدة لحصول ارادة اخرى ثم هذه الارادة معدة لحركة اخرى فيتصل الارادات
المتعاقبة في النفس والحركات في المسافة الى ان ينتهي لاصل ويشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع
الشرح اي يشترط في صدق التاثير على المقارن للهيولى اعني الصور والاعراض المقارنة للمادة
الوضع اي يشترط في كون الصور او الاعراض المقارنة للمادة علة لشيء الوضع وذلك لان الصور والاعراض
قوامها بمواد الاجسام فكذا الصدور عنها بعد قوامها يصدر بوساطة تلك المواد فيكون مشاركة من الوضع
ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع ما بالقياس اليها والشمس لا تضيء كل شيء
بل ما كان مقابلا لجرمها فقد ظهر ان الصور والاعراض انما تفعل بمشاركة الوضع لاصل والتناهي بحسب
المدة والعدد والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر القوي يختلف باختلاف
القابل ومع اتحاد المبدا يتفاوت مقابله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير و
الكبير في القبول فان الحركة مع اتحاد المبدا عرض السابع الشرح اي ويشترط في صدق التاثير على المقارن
اي الصور والاعراض التناهي فيكون قوله التناهي معطوفا على قوله الوضع وانما يشترط في صدق التاثير
على المقارن التناهي لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على اعمال غير متناهية اشار الى ان صدق التناهي اولا م
وعدمه الخاص اعني عدم التناهي عما من شانه التناهي وهو عدم الملكة على المؤثر بحسب المدة والعدد و
الشدة ثم اقام الحجة على امتناع كون القوة الجسمانية تقوى على اعمال غير متناهية اما بيان ان صدق التناهي
وعدمه الخاص على المؤثر بحسب المدة والعدد والشدة فموقوف على مقدمة نذكرها اولا فنقول التناهي
واللاتناهي الخاص يلحقان الكم لذاته ويلحقان كل ما له كمية او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمن الشيء واللاتناهي
ما يلحق الكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يلحق الكم المنفصل اعني العدد وهو تناهي العدد
ولا تناهيه والمقدار لا يمكن فرض لا نهايته في الازدياد لان نهاية المقدار فقد يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص لا نهاية
الاعداد والشيء الذي له مقدار كالجسم ذي المقدار والشيء الذي له عدد كالعلل ذوات العدد والشيء الذي التي م
يتعلق به شيء ذو مقدار او ذو عدد كالقوى يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فيعرض
النهاية واللانهاية يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما

فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته
فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلاثة اصناف الاول قوى تفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة
مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد
قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي في الشدة لا في زمان والا لكان الواقع في نصف
اشد مما لا يتناهى في الشدة الثاني قوى تفرض صدور عمل واحد على الاتصال عنها في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات
سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير
المتناهي في زمان غير متناه الثالث قوى تفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة العدد كرماة تختلف
عدد رميهم ولا محالة تكون التي تصدر عنها عددا اكثر اقوى من التي تصدر عنها عددا اقل ويجب من ذلك
ان تعمل غير المتناهية عددا غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا
تقرر ذلك فنقول الشارح وغرضه الخاص انما يصدق على الموثر اجل الاعتبارات الثلاثة اما الحجة على
امتناع صدور الاعمال الغير المتناهية عن القوى الجسمانية فتقريرها ان نقول ان القوى الجسمانية
اذا حركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع وذلك لانه اما ان لا يكون في ذلك
الجسم المتحرك ميلا الى التحريك القسري او يكون والقسمان باطلان اما الاول واليه اشار بقوله لان القوى تختلف
باختلاف القابل فلان الجسم لا يكون الا متناهيا في القدر لما سبق ان الابعاد متناهية واذا حرك
جسم بقوته جسما آخر من مبدا مفروض حركات غير متناهية بحسب الزمان او العدد وفرضنا ان ذلك
الجسم المحرك حرك بتلك القوة جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه في المقدار من ذلك المبدا
المفروض يجب ان تحرك الثاني اكثر من الاول لان القوى القسرية تختلف آثارها باختلاف القابل وذلك
لان طبيعة الجسم المقسور تعاوق القاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الكبير تكون اقوى من طبيعة الجسم
الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه فيكون معاوقة الاكبر اكثر من معاوقة
الاصغر فيكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاكبر ولما كان مبدا التحريكين بالفرض واحدا وجب ان تقع الزيادة
في مقابله اي في الجانب الآخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاول فيكون
جانبه الآخر الذي فرضناه غير متناه متناهيا هذا خلف والاولى على هذا انه يجوز ان يقع التفاوت بحسب
الشدة وحينئذ لا يجب انقطاع احدهما واجيب بان المراد بالقوة المذكورة هنا هي التي لا نهاية لها باعتبار
المدة او العدة دون الشدة لان اللانهاية بحسب الشدة لا تتصور والا لوقع حركة لا في زمان وهو محال
قيل وفيه نظر لان اخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث والجواب

صدور عمل تام

واحدا

الصحيح ان تناول التفاوت بحسب الشدة لا يستدعي التفاوت بحسب المدة او العدة حتى يلزم انقطاع احدهما
فقد اورد على البرهان المذكور ايضا ان القائلين بتسلسل الحوادث لا يستدلون بوجوب ازدياد كل يوم
على ما مضى اعتبارا ردا عليهم بان الحوادث الماضية الى يومنا موجود وقد وقع الى الايام بالازدياد عليها فنحصا
نقصا لا ان يكون نقيضا لنا فيما قبلنا لان يرد هنا ما ورد به عليهم حينئذ ومعنا ان ... التي كانت
التي تدبر ... مجموع موجود ما دون ... عليها بالزيادة والنقصان اجيب عنه
بان الحجة ليست مما يكون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقوع التفاوت في القوة عليهما خلاف
الحوادث فان مجموعها الماضية موجود فيصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ... ثم انها
يستدلون على تناهي قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت وتلك الاعمال الخ يعود الاشكال فيصل لانها
لا نهاية الحوادث في الجانب الذي يلي الماضي وازديادها في الجهة التي تلي المستقبل ... الاستدلال بالازدياد على ... شيء منهما
ثابت واما الاعمال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لا استناد لها الا بواحد بالعرض ... مستقبلية ...
وانتقاص بحسب طبائع المقسورات المختلفة وحينئذ يوجد التفاوت في الجانب الآخر فاوجب التناهي فيهما
في تلك الجهة ايضا ولكنه فرقت العوض عنه ولقائل ان يقول لا يجوز ان يكون الحركات الصادرة عن القوة
القسرية لا نهاية لها في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى فح لا يكون الاستدلال بالازدياد على
حرف الساقي صحيحا واما الثاني وهو كون القوة الجسمانية محركة للجسم بالطبع الى غير النهاية واليه اشار بقوله
والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل ... لان قوة الجسم الكبير تزيد بعضه لو انفرد ... للزيادة
حينئذ القدر اثر في تنوع التحريك حتى يلزم ان يكون نسبة المتحركين والحركتين واحدة بل الحركات لا
تختلفان في وجود الحركة والحركات تختلفان بحالهما بالازدياد والنقصان فان حركة الكبير الغير الذي هو نصفه
فلا جهتهما من مبدا واحد مفروض وحركات غير متناهية عرض التفاوت في مقابل المبدا الى الجانب
الآخر فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل وحركات زيادة وحركات الاكبر على حركات الاصغر على
نسبة متناهية فكانت ... المجموع متناهيا ... في المحل المتقوم بالحال قابل له ومادة المركب
... وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات مكتسبة باعتبار الحال فيه وهذا الحال
صورة المركب وجزاء على الحلول وهو واحد مشروح للفرع عن العلة الفاعلية زادا ان شئت
الحد المادية والصورية فذلك المحل المتقوم بالحال ... اي المحل الذي يحتاج في وجوده الى الحال

الحركات

يسمى مادة الى المحل المقوم لهو مادة بالنسبة الى المركب فقبول المادة للصورة ذاتي اى الامكان
حصول الخلافة المادة ذاتي للمادة والا يلزم الانقلاب قوله وقد يحصل القرب والبعد اه
اقول الجواب دخل مقدر توجيه الاول ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمادة عنها لما زال
والتالي باطل اما الملازمة فلان ما كان ذاتيا للشي امتنع زواله عنه والا لما كان ذاتيا واما بيان
بطلان التالي فلان المادة قد يقبل شيئا ولا تقبل غيره ثم يصير قابلا له لا كما لا يخفى توجيه الجواب ان يقال
القبول المطلق لازم لها بلا نزاع لا شك في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا
فان قبول النطفة للصورة الانسانية ابعد من قبول العلقة لها وكذلك العلقة بالنسبة الى المضغة
فالزائل عنها هو القرب والبعد لا القابلية المطلقة وسبب القرب والبعد استعدادات يكتسبها
باعتبار الاحوال فيضعف الحرارة اذا احدثت فى الماء استعدادا لصورة الهوا ومادة الماء اذا زال عنها
صورتها او حدثت فيها صورة الهوا صارت اقرب لقبول صورة النار من الحالة السابقة المادة التي
تقوم المادة بها صورة بالنسبة الى المركب في تركيب الفاعل بجعله والصورة المقومة للمادة واحدة لان
الواحدة ان استقلت بتقويم المادة استغنت المادة عن غيرها فلا يكون غيرها صورة للمادة وان لم
يستقل كان المجموع هو الصورة لان التقويم حصل به والمجموع صورة واحدة وكل منها جزء صورة لا صورة
متن والغاية علة بماهيتها العلية للعلة الفاعلية معلولة في وجودها للمعلول وهي ثابتة لكل فاعل شرح
لما ذكر المادة والصورة اراد ان يشير الى الغاية والغاية ما لاجله الايجاد وهي علة بماهيتها العلية للعلة
الفاعلية فهي بهذا الاعتبار علة العلل ومعلولة في وجودها للمعلول فان وجود الغاية مترتب على وجود المعلول
والتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور والغاية ثابتة لكل فاعل لان
الحكما قالوا كل فاعل يفعل بالقصد والاختيار وان الفاعل انما يفعل الفعل لغرض متن اما القوة المحركة
للحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وقد يغاير غاية الشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل فالحركة باطلة والا فجزاف او عادة
او قصد ضروري او عبث وان شروع الحركات الاختيارية العادية للحيوان لها مبادي اربعة
مترتبة كما ذكر فالمبدا القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدا الذي يليه هو الاجماع
من القوة الشوقية والابعد منه هو التصور الملائم او المنافر فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة
في نفس الشي تحركت القوة الشوقية اي الاجماع فتحرك منها القوة المحركة في الاعضاء

فانتهى اليه

فانتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى هو غاية للقوة المحركة وليس لها غاية غير ذلك وقد
يكون ذلك الامر غاية للقوة الشوقية وقد لا يكون بل لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالحركة مثال
الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام
فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال
الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء لصديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذي يصادفه
فيه فيسمى حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل شيئا
آخر لكن يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق فاذا كانت غايتهما متحدة لم يكن الحركة باطلة فان
كانت غاية الشوقية بحسب التخيل دون الفكرة سمي ذلك الفعل عبثا والا فهو جزاف وان كانت الغاية مختلفة
فلا يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى او لا يحصل فان لم يحصل فالحركة باطلة بالنسبة
الى الشوقية وان حصلت فلا يخ اما ان يكون المبدا هو التفكر او التخيل فان كان الاول فهو الخير المعلوم
او المظنون وان كان الثاني فلا يخ اما ان يكون التخيل وحده هو المبدا وسمي ذلك الفعل جزافا
او التخيل مع طبيعة او مزاج وسمي ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا او مع خلق وملكة نفسانية
وسمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر بتكرار الافعال فما يكون بعده يكون عادة وبعض ما ذكرنا
يخالف ما في المتن لكن الصحيح هذا الاصل واثبتوا للطبيعيات غايات وكذا للاتفاقيات
الشرح الحكماء مذ اثبتوا للحركات الاسطقسية الطبيعية غايات والدليل عليه ان حبة من البر
وحبة من الشعير اذا وقعتا في الارض للزرع وصادفتهما الشمس والسقي وساير الشرايط التي لا بد للنبات
منها تنبت الاولى سنبلة بر والاخرى سنبلة شعير فلا بد من نفوذ اجزاء الارض والماء في الحبة ليصير
غذاء لها ويتكون منها السنبلة وذلك النفوذ انما يكون بحركة الارض والماء عن مواضعها الطبيعية
واستحال ان يكون تلك الحركات منها لامتناع ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع فيكون
تلك الحركات من قوة في الحبة ثم لا يخ اما ان يكون في تلك الارض اجزاء مختلفة القبول في ان يكون سنبلة
بر او يكون سنبلة شعير او لم يكن بل كلها يصلح لكل منهما فان كان الاول فذلك الاختلاف ليس لماهية
الاجزاء الارضية بل لان القوة الموجودة في الحبة افادت ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية فان كانت
افادت تلك الخاصية بخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان كانت الخاصية اخرى كانت
القوة الموجودة في الحبة لذاتها متوجهة الى ذلك الفعل وان كان الثاني لم يكن صيرورة ذلك الجزء برا اولى من صيرورته شعيرا
لضرورة بل لاجل ان القوة الفاعلة حركتها الى تلك الصورة فيكون صدور ذلك الفعل عنها داعيا او اكثريا

وهو المراد بالغاية للحركة الطبيعية قيل لو كان للطبيعة غاية لكان لها روية والتالي باطل بيان الملازمة
ان ما لا روية له لا غاية له وايضا لو كان تادي الاسباب الى مسبباتها دائما او اكثريا يقتضي ان يكون المتادى
اليه غاية لتلك الاسباب كان كل ما تادي اليه الطبيعة على الدوام او الاكثر غاية والتالي باطل لان الموت
والهرم والفساد تادي اليها الطبيعة دائما او اكثريا ويمتنع ان تكون غاية للطبيعة لاستحالة ان يكون
الحيوة والهرم والشباب والانساء والاصلاح غاية للطبيعة لكونها امورا متضادة اجيب
عن الاول بان الروية ليست بشرط للغاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل الروية تعين الفعل الذي
يختار من بين افعال جاز اختيارها لكل واحد منها غاية مختصة فان الغاية لازمة للفعل بالضرورة
لا بجعل فاعل وعن الثاني بانا لا نم ان كل ما يتادي اليه الطبيعة دائما او اكثريا فهو غاية ذاتية فان لوازم
الغايات الذاتية يتادي اليه السبب دائما او اكثريا مع انها ليست بغايات ذاتية بل لا بد وان يوجد
في الامور التي تتادي اليه السبب دائما او اكثريا غاية ذاتية ثم ان الطبيعة لما تادت الى الامور المذكورة
وامتنع ان تكون الموت والهرم والفساد غاية لها لجعلها اضدادها وهي الحيوة والشباب والتركيب
غاية ذاتية لها ولئن سلم ان كل ما يتادي اليه السبب دائما او اكثريا فهو غاية لكن لا نم ان الموت وغيره
لا يكون غاية ذاتية بالنسبة الى بدن من مات لكن جاز ان يكون غاية ذاتية من وجه آخر وهو ان
المادة لو بقيت مشغولة بصورة معينة دائما تعطل سائر الجزئيات وذلك مخل بنظام العالم والموت
هو خلاص النفس السعيدة عن العلائق البدنية وذلك هو الغاية وكذا اثبتوا للاتفاقيات غايات واعلم
ان تادي السبب الى المسبب اما ان يكون دائما او اكثريا او لا هذا ولا ذاك فان كان دائما او اكثريا كان
السبب ذاتيا والا اتفاقيا والمسبب الذي يتادي اليه السبب دائما او اكثريا فهو الغاية الذاتية و
الا فهو الغاية الاتفاقية قيل ان السبب اما ان يجمع الامور المعتبرة في التاثير او لا فان كان الاول
لزم حصول مسببه بالضرورة والا امتنع ان يتادي الى مسببه فلا يكون هو سببا لا دائما ولا اتفاقيا
اجيب بان السبب قد يتوقف تاثيره على امور خارجة عن ذاته غير دائمة الحصول معه ولا اكثرية
فيقال لمثل ذلك السبب من دون الشرائط انه اتفاقي اذا كانت مقارنة تلك الامور له اقليا او مساويا
ولا شك في وجود السبب الاتفاقي بهذا المعنى فاذا اتفق ان حصل معه تلك الامور يترتب عليه مسببه
فذلك المسبب غاية اتفاقية له اذا اعتبر بالنسبة الى السبب وحده وان اعتبر بالنسبة اليه مع اجتماع
تلك الامور يكون غاية ذاتية له كما انه بذلك الاعتبار سبب ذاتي الاصل في العلة مطلقا قد يكون
بسيطة وقد يكون مركبة وايضا بالقوة او بالفعل وكلية او جزئية وذاتية او عرضية وعامة او خاصة

بحث

فان الموت وان لم يكن غاية ذاتية م

اقتران

وقريبة او بعيدة ومشتركة او خاصة الشرح لما فرغ من مباحث العلل الاربع اراد ان يشير
الى اقسام كل واحد منها فقال العلة مطلقا يعني سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية
تنقسم الى الاقسام المذكورة والتقسيم من وجوه منها ان تكون بسيطة او مركبة فالعلة الفاعلية
البسيطة كطبائع البسائط العنصرية الفاعلة لحركاتها والمادية البسيطة كهيولى الاجسام
العنصرية بالنسبة اليها والصورية البسيطة كصورة كل منها والغائية البسيطة كوصول كل منها
الى مكانه الطبيعي والفاعلية المركبة كالعقل والصورة بالنسبة الى الهيولى والمادية المركبة كالعناصر
الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية المركبة كالصورة الانسانية والغائية المركبة كشرى
المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية ومنها ان تكون بالقوة او بالفعل فالفاعلية بالفعل
كالطبيعة التي تصدر عنها الحركة حال عود الجسم الى مكانه الطبيعي والفاعلية بالقوة كالطبيعة
بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية بالفعل كالجنين بالنسبة الى الانسانية
وبالقوة كالنطفة بالنسبة اليها والصورية بالفعل كصورة الماء فيه حين كونه ماء بالفعل وبالقوة
كصورة الماء حين كون المادة ملابسة لصورة الهواء والغائية بالفعل كحصول الجسم في مكانه
الطبيعي وبالقوة كما اذا لم يصل الجسم الى المكان الطبيعي ومنها ان تكون كلية او جزئية فالفاعلية
الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا
في سائرها ومنها ان تكون ذاتية او عرضية فالفاعلية الذاتية هي التي يستند اليها الفعل كالصورة
النارية في الاحراق والعرضية هي التي يقتضي شيئا ويتبع ذلك الشيء شيء آخر فيقال بالنسبة الى ذلك الشيء الآخر
علة بالعرض كسقمونيا بالنسبة الى البرودة فانه يقتضي بالذات ازالة السخونة ويتبعه حصول البرودة
والمادية الذاتية هي التي تكون محلا للصورة بالذات والعرضية هي التي تكون مأخوذة مع عوارض
خارجية والصورية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية ما يتبعها من الاعراض والغائية الذاتية هي
المتوجه اليها بالذات والعرضية ما يتبعها ومنها ان تكون خاصة او عامة فالعلة العامة هي التي
تكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء
وكذلك في سائر العلل ومنها ان تكون قريبة او بعيدة فالقريبة هي التي لا واسطة بينها وبين المعلول والبعيدة
بخلافها فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة
الى الحمى وكذا في سائر العلل ومنها ان تكون مشتركة او خاصة فالمشتركة ما يكون لمعلولات متعددة
والخاصة بخلافها فالعلة الفاعلية المشتركة كالبناء للبيوت والخاصة كالبناء لهذا البيت وكذا
في سائرها

العلة م

بالحقيقة م

الحادث م

لا اصل والعدم من المبادي العرضيه والفاعل في الطرفين واحد والموضوع كالمادة
وانتقار الاثر انما هو في احد طرفيه واسباب الماهيه غير اسباب الوجود ولابد للعدم من سبب
وكذا في الحركه ومن العلل المعدة ما يودي الى مثل او خلاف او ضد والاعداد قريب او بعيد وكل
العلة العرضيه ما هو معد الشرح لما فرغ من اقسام العلل اراد ان يشير الى مباحث متعلقه
ببعض العلل وذكر منها اشتباه منها ان عدم الحادث من المبادي العرضيه بالنسبه الى الحادث
بيان ذلك ان الحادث هو الموجود بعد ان لم يكن فيكون عدمه سابقا على وجوده فيكون عدمه
مبدا له بهذا الاعتبار ولكن لا يكون له مبدا بالذات بل بالعرض ومبداه بالذات هو الفاعل
ومنها ان الفاعل في الطرفين اعني الوجود والعدم واحد بيان ذلك ان الفاعل المستجمع لجميع
ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل
بالنسبه الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبه الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده
وعدمه متعلق بعدمه ومنها ان الموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل
المتقوم بالحال في ان كل واحد علة قابلية لتشخص الحال فان الموضوع علة قابلية لتشخص الاعراض
الحالة فيه كما ان المادة علة قابلية لتشخص الحالة فيها لكن يتقوم الموضوع بدون ما تحل فيه من
الاعراض بخلاف المادة فانها لا تتقوم بدون الصورة والحاصل ان الموضوع ايضا من جملة العلل
ومنها ان افتقار الاثر انما هو في طرفيه اي في وجوده او عدمه ولا يفتقر اليه في ماهيته من حيث
انه ماهية اي افتقاره الى المؤثر في ان يجعله موجودا او معدوما لا ان يجعله ماهية فان السواد
انما يكون موجودا او معدوما بالفاعل ولا يكون في انه سواد بالفاعل ومنها ان اسباب الماهية
غير اسباب الوجود كما ان الوجود غير الماهية فاسباب الماهية باعتبار العقل الجنس والفصل
وباعتبار الخارج المادة والصورة واسباب الوجود في الغاية والفاعل ومنها ان العدم
في الممكن لا بد له من سبب لما عرفت ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء فاتصافه
بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجيح من غير مرجح والحركة ايضا كذلك اي لا بد وان يكون
لعدمها سبب لانه لو لم يكن لعدمها سبب لكانت ممتنعة بالذات وكونها غير قار الذات ينافي
احتياج عدمها الى السبب فانه اذا وجد الحركة لا بد وان يوجد لسببها فاذا عدم ذلك السبب
بتمامه او بشيء من اجزائه وشرائطه عدم الحركة فعدم الحركة مسبب عن عدم السبب على الوجه الذي
هو سبب الوجود على ذلك الوجه ومنها ان العلل منها ما هو معد وهو الذي يقرب المعلول الى العلة

الصورة م

احدهما

بواسطة
الترجيح

بعد علة

٦١

عنها ومن العلل المعدة ما يودي الى مثل كالحركه الى منتصف المسافة المودية الى الحركة الى منتهاها
فان الحركه الى المنتصف معدة للحركة الى المنتهى وليست فاعلة لها بل الفاعل لها الطبيعة او النفس
او القاسر والحركه الى المنتهى تحصل عن الفاعل والحركة الى المنتصف قربتها اليه ومن العلل المعدة
ما يودي الى خلاف كالحركه المودية الى السخونة التي هي مخالفة ومن العلل المعدة ما يودي الى الضد
كالحركه الى فوق المودية الى الحركه الى اسفل ومنها ان الاعداد قريب او بعيد فالاعداد القريب
هو الذي يحصل المعلول عقيبه كاعداد الجنين بالنسبه الى الصورة الانسانيه والاعداد
البعيد بخلافه كاعداد النطفه بالنسبه اليها والاعداد البعيد قابل للشدة والضعف ومنها
ان من العلل العرضيه ما هو معد فان العلل العرضيه تقال باعتبارين احدهما ان يوجد العلة
شيئا ويتبع ذلك الشيء شيء آخر كترطيب السقمونيا بالنسبه الى التبريد والثاني ان يكون للعلة وصف
لازم فيقال لذلك الوصف اللازم للعلة انه علة بالعرض والاول منهما معد الاصل المقصد
الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع
وهو العرض او لا وهو الجوهر وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته وهو النفس او
مقارن وهو اما ان يكون محلا وهو المادة او حالا وهو الصورة او ما يتركب منهما وهو الجسم والموضوع
والمحل بينهما كيان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض وبين الموضوع والحال
مباينة ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا الشرح لما فرغ من المقصد الاول شرع في المقصد
الثاني وذكر فيه خمسة فصول الاول في الجواهر الثاني في الاجسام الثالث في بقيه احكام الاجسام
الرابع في الجواهر المجردة الخامس في الاعراض الفصل الاول في الجواهر الممكن اما ان يكون وجوده
في موضوع وهو العرض او لا في موضوع وهو الجوهر اعلم ان الحلول عبارة عن اختصاص شيء
باخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر والمختص الحال والمختص به المحل وكل
ماهيتين حلت احداهما في الاخرى فلا بد وان يكون لاحديهما حاجة الى الاخرى والا لما حل احديهما
في الاخرى فلا يخلو اما ان يكون المحل مستغنيا عن الحال متقوما لا به بل بنفسه او لا يكون مستغنيا عنه
فان كان الاول فالمحل هو الموضوع والحال هو العرض وان كان الثاني فالمحل هو المادة والحال هو
الصورة فالعرض والصورة يندرجان تحت الحال والموضوع والمادة يندرجان تحت المحل
اذا عرفت ذلك فالجوهر هو الماهية التي اذا وجدت كان لها وجود لا في موضوع والعرض هو
الماهية التي اذا وجدت كان وجودها في موضوع والمراد بالكون في الموضوع هو الكون في شيء لا كجزء منه

الحركه م

الجوهر والعرض

شابعا في الكلية ولا يصح مفارقته عنه فان لفظة كذا في كما يدل بالاشتراك على معان مختلفة ككونه
الشيء في الزمان وفي المكان وفي الحصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الكل في الجزء وبالعكس والخاص
في العام فان لفظة في في جميعها ليست بمعنى واحد فان في بعض هذه الامور بالاضافة وبعضها
بالاشتمال وبعضها بالظرفية فالشيوع والجامعة بالكلية وعدم جواز الانتقال في تعريف الكون
في الموضوع هو قرينة تفهم منها المقصود بلفظة في المستعملة فيه ولا الجزء منه لحترز به عن مثل كون
اللونية في السواد والحيوانية في الانسان وقرينة ان امثال هذه ليست باجزاء على الحقيقة بل هي
كالاجزاء ويدخل في حد الجوهر كليات الجواهر المرتسمة في الذهن فانها وان كانت حال كونها في الذهن
في موضوع لكن يصدق عليها انها اذا وجدت خارج الذهن لم يكن وجودها في موضوع هذا اذا
اعتبر الحقيقة الكلية بدون اعتبار الوجود الذهني واذا اعتبرت من حيث انها موجودة في الذهن
فيمتنع ان توجد في الاعيان من حيث هي كذلك فح لا يكون جوهرا بل عرضا فواجب الوجود لا يكون جوهرا
ولا عرضا اذ لا يصدق عليه انه شيء ذو ماهية يلزمه هذا المعنى بل وجوده عينه وليس له ماهية وراء
الوجود كما عرفت والجواهر اما مفارق في ذاته وفعله عن المادة بان لا احتاج في ذاته ولا في فعله الى
المادة وهو العقل او مفارق في ذاته دون فعله وهو النفس او غير مفارق وهو اما محل لجوهر
آخر او حال في جوهر آخر او مركب منهما والاول هو المادة والثاني هو الصورة والثالث هو الجسم والموضوع
والمحل متعاكسان وجودا وعدما في العموم اي يكون المحل في جانب الوجود اعم من الموضوع مطلقا
وفي جانب العدم بالعكس اي يكون عدم الموضوع اعم مطلقا من عدم المحل وكذا الحال والعرض
اي يكون الحال في جانب الوجود اعم مطلقا من العرض وفي جانب العدم بالعكس وبين الموضوع
والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه وهو المحل
قد يكون جوهرا كالجسم بالنسبة الى الاعراض وقد يكون عرضا كالحركة بالنسبة الى السرعة والبطوء
والحال ايضا قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيصدق العرض على المحل والحال جزئيا اي بعض
المحل عرض وبعض الحال عرض وكذا يصدق الجوهر على المحل والحال فان بعض المحل جوهر وبعض
الحال جوهر لا اصل والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط
واختلاف الانواع بالاولوية والمعقول اشتراكه عرضي الشرح اختلف العلماء في ان الجوهر
هل هو جنس لما تحته اولا واختار المصنف انه ليس جنس لما تحته كما ان العرض ليس بجنس لما تحته
من الاعراض واحتج على ذلك بوجهين الاول ان الجوهر والعرض نسبتهما الى ما تحتهما متوقف على

وسط اي لا يكون لهما محمولين على ما تحتهما الا بوسط ولهذا احتجنا في اثبات جوهرية النفوس
والصور وغير ذلك وفي اثبات عرضية الكميات والكيفيات الى وسط ولا شيء مما هو جنس
لما تحته كذلك فلا شيء من الجوهر والعرض بجنس لما تحته وفيه نظر اذ لا نم انا اذا تصورنا ما تحت
الجوهر بحقيقته احتجنا في اثبات الجوهرية له الى وسط واحتياجنا في اثبات جوهرية النفوس
والصور وغيرهما الى الوسط انما هو بسبب تعقلنا لهذه الامور بحقائقها الثاني ان ما تحت الجوهر
يختلف بالاولوية وعدمها والاقدمية وعدمها فان الجواهر الشخصية اقدم في الجوهرية واولى بها
من غيرها وكذا العرض يختلف بالاولوية وعدمها فان العرض الغير القار اولى بالعرضية من غيره
وكل ما هذا شانه فهو خارج عن حقيقة ما تحته فلا يكون جنسا لما تحته وفيه نظر فان الاقدمية
والاولوية انما تقتضيان الخروج اذا كانتا في المحمول نفسه واما اذا كانتا في المحمول باعتبار
احواله فلا والجواهر الشخصية لا يكون اقدم واولى من غيرها في نفس الجوهرية فان الجواهر الشخصية
وغيرها لا تختلفان في حقيقة الجوهرية بل اقدم واولى من غيرها في الوجود فان الوجود للجواهر
الشخصية اقدم واولى فان الجواهر الشخصية من حيث هي اشخاص اي غير متقول معناه قولا وجوديا
او وهميا على كثيرين لا تتوقف على شيء آخر يعقول عليه وعلى غيره والا لكان من شرط وجود كل شخص
ان يكون معه غيره بخلاف الجواهر الكلية فانها من حيث هي جواهر كلية مقولة بالقياس الى الجزئيات
فان وجودها من حيث هي كلية معقول بوجه من الوجوه على موضوعات واستدل ايضا على ان الجوهر
ليس جنس لما تحته بانا اذا قلنا للشيء انه جوهر كان هناك ثلاثة امور الاستغناء عن الموضوع وكون
الماهية علة لذلك الاستغناء والماهية التي عرضت لها هذه العلية فالجوهر اما ان يكون بعض هذه
الامور او مجموعها واياما كان يمتنع ان يكون جنسا اما اذا كان الجوهر هو الامر الاول فلان الاستغناء
امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة واما اذا
كان هو الثاني فلان العلية من المعقولات فلا يكون جنسا لما هو محصل في الخارج واما اذا كان الثالث
فلان الماهية التي عرضت لها العلية اي عرضت لها انها علة لاستغنائها عن الموضوع مشتركة بين الامور
المندرجة تحتها فلو كان معروضها جنسا لما تحتها امتنع ان يكون مختلفة بتمام الماهية ضرورة اشتراك
جميعها في هذا الجنس لكن جاز ان يكون مختلفة بتمام الماهية بان يكون معروض هذه العلية في الجسم
خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا وفي النفس خصوص كونه نفسا لان المختلفات بالماهية
جاز اشتراكها في لازم واحد واما اذا كان الجوهر هو المجموع فلان المجموع لاشتماله على العدمي فلا يكون

جنسا للمحمول وفيه نظر اذ كما جاز ان تشترك الامور المختلفة تمام الماهية في لازم واحد جاز ان تشترك الامور
المشاركة في الذاتي فيصح لم يلزم ان لا يكون جنسا بل غايته ان يبقى على الاحتمال واستدل ايضا بان الجوهر
لو كان جنسا لكان امتياز الانواع الداخلة تحته بفصول وتلك الفصول امتنع ان تكون اعراضا لان
العرض لا يكون مقوما للجوهر فتكون جواهر فيقول الجوهر على تلك الفصول ان كان قول الجنس على النوع
يلزم ان يكون للفصل فصل اخر ويتسلسل وان كان قول اللازم الخارجي لا يكون الجوهر جنسا لما تحته
وفيه نظر اذ المراد بقولهم الجوهر جنس ان الجوهر جنس للانواع لا للفصول فيكون جنسا للانواع
وعرضا لازما للفصول ولا يلزم تخلف والحق ان العرض ليس جنسا للاعراض فان العرض لا يدل
على طبيعة السواد والبياض وعلى سائر الطبائع بل يدل على ان له نسبة الى ما هو فيه وعلى ان ذات
يقتضي هذه النسبة وهذا معنى عرضي لان نسبة هذا المعنى الى الكثير الاعراض مثل الكيفية والكمية
والوضع نسبة امر غير مقوم لماهياتها تمثل مدركة مقومة ولا لكونه مشتملة على هذا المعنى والجنس — لان ماهياتها م
يدل على طبيعة الاشياء وحقيقتها لا على نحو ماهياتها من النسبة واما ان الجوهر هل هو جنس ام لا فلم
يتحقق عندي ولما كان الجوهر والعرض من المحمولات بالمواطاة كانا امرين عقليين فلو ثبت كونهما
زايدين على ماهيتهما يلزم ان يكونا من المعقولات الثانية ولما كان الاول غير متنازع ولا يتردد فيه
جعله المصنف كالمفروغ منه وحكم بكونهما من المعقولات الثانية عند اثبات انهما زايدان ثم قال المصنف — عنه م
والمعقول اشتراكه عرضي الى المعقول من لفظ الجوهر امر مستمر كونه عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول
من العرض فانا نعقل من الجوهر انه ماهية اذا وجدت تكون لا في موضوع ونعقل من العرض انه ماهية
اذا وجدت تكون في موضوع والامر الاول مشترك بين جميع الجواهر والامر الثاني بين جميع الاعراض
اشتراك العرضي بين هو وضانه الاصل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول
من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار اخر الشرح لما بين ان الجوهر من المعقولات
الثانية اراد ان يشير الى احكامه فقال لا تضاد بين الجواهر ولا بين الجواهر وغيرها اي لا يكون جوهر
ضدا للجوهر ولا لغيره لان الضد سواء كان حقيقيا او مشهوريا يعتبر فيه توارده على الموضوع
لما عرفت في التقابل والجوهر لا يرد على الموضوع لما عرفت في تعريفه فلا يمكن عروض الضدية له بالنسبة
الى جوهر اخر ولا بالنسبة الى غيره وما يقال من ان الفنا ضد للجوهر فباطل لان المعقول من الفنا العدم
والعدم لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد وان يكون وجوديا ومع تعقيبه الفقد وروده على المحل مع
من ان يكون موضوعا او لا وح تكون بهذا الاعتبار بعض الجواهر ضد البعض وهو الجوهر الذي يكون — المحل م

ملازمة لها او على الثالث اما نعني بالاتصال عدم ما يتخلل بين الشيئين وهو الامتداد فقوله ولا انفصال
لا يكون مقابلا له قلنا الانفصال كما يكون مقابلا للاتصال المعقول بين الامرين يكون مقابلا
للاتصال الجوهري الذي هو الامتداد فالانفصال الذي يكون مقابلا للامتداد هو رفع ذلك الامتداد
عما من شانه ان يكون له ذلك الامتداد اعني الهيولى ورفع ذلك الامتداد عنها يلزم حدوث امتدادين
آخرين واما قوله الامتداد هو الجسم وهو قابل للاتصال والانفصال فقد عرفت ما فيه الاصل
ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق فلو تعدد امتنع ومكان المركب مكان
الغالب او ما اتفق وجوده وكذا الشكل الطبيعي هو الكرة الشرح لما فرغ من بيان حقيقة
الجسم اراد ان يشير الى بعض احواله الكلية وانما خص المكان والشكل بالذكر لان المكان مختلف في
الاجسام والشكل متشابه وساير الاحوال يمكن ان يثبت مثله لانها اما متشابهة او مختلفة فقال
ولكل جسم سواء كان بسيطا او مركبا مكان طبيعي لانك تعلم انه اذا خلي وطبعه ولم يعرض له من خارج
امر غريب لم يكن له بد من مكان معين يطلبه عند الخروج عنه على اقرب الطرق وهذا هو المراد بكونه طبيعيا م — اي على خط مستقيم
وانما جعل الحكم كليا لان مذهبه ان المكان هو البعد لا السطح كما سيجي فيكون على هذا كل جسم في مكان
حتى المحدد للجهات ولا يجوز ان يكون المكان الطبيعي لكل جسم الا واحدا لانه لو تعدد المكان الطبيعي
يلزم ان لا يكون المكان الطبيعي مكانا طبيعيا واشار بقوله فلو تعدد امتنع الى الملازمة والتالي باطل
بيان الملازمة انه لو تعدد فلو خلي الجسم وطباعه فلا يخ اما ان يحصل في احدهما اولا فان كان الثاني
لم يكونا طبيعيين وان حصل في احدهما فلا يخ اما ان يكون حاصلا في الاخر اولا والاول محال والا يلزم
ان يكون جسم واحد في مكانين وهو بين الاستحالة بالضرورة والثاني لا يخ اما ان يطلب الاخر اولا فان
كان الاول يكون الثاني هو الطبيعي لا الاول وان كان الثاني فبالعكس والمركب ان غلب احد اجزائه
فمكانه مكان الغالب من اجزائه وان لم يغلب احد اجزائه فان كان فيه الاجزاء التي امكنتها جهة واحدة
في الغالبة على الباقية فمكانه هو ما تقتضيه الغالب فيه بحسب ذلك وان لا غالب فيه مطلقا او لم
تغلب فيه اجزاء تحدد الصفة فمكانه هو الذي اتفق وجوده فيه اذ لو مال الى احد من تلك الاماكن — عمصا
المتساوية بالنسبة اليه لكان ذلك تخصيصا من غير مخصص قوله وكذا الشكل اي لكل جسم شكل
طبيعي على الوجه الذي ذكر والشكل هيئة ما احاط به حد او حدود من جهة الاحاطة والشكل
الطبيعي للبسيط هو الكرة لان المقتضي لشكله هو الطبيعة وهي واحدة وقابله هو الجسم البسيط
وهو ايضا واحد وتاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب ان يكون كريا والا

لا تختلف اثاره ولا انضبط الاشكال المركبات لانها تختلف بحسب اختلاف التراكيب الحاصلة
والمصنف عمم الحكم بالنسبة الى جميع الاجسام فقال الشكل الطبيعي هو الكرة وفيه نظر اذ يجوز ان يكون
الشكل الطبيعي لكل بسيط غير الكروي لا اصل والمعقول من المكان البعد فان الامارات تمامه م
تساعد عليه واعلم ان البعد منه ملاق وهو الحال في الجسم ومانع مساوية ومنه مفارق يحل
فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع الخلو عن
المادة ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام ولم يعم المكان الشرح المكان موجود
لانه مشار اليه ومقصد المتحرك وكل ما كان كذلك فهو موجود وهو لا يكون جزء الجسم ولا حالا فيه
لانه يسكن فيه وينتقل بالحركة عنه واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزء الجسم ولا حالا فيه فهو اما
السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او بعد يساوي البعد القائم
بالجسم ويشغله بالحصول فيه واختار المصنف الثاني وقال المعقول من المكان البعد
فان الامارات تساعد ان المكان هو البعد فان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف
الاناء وان الماء يزول ويفارق ويحصل الهواء في ذلك البعد بعينه وايضا اذا توهمنا الماء
وغيره من الاجسام مرفوعا عنه موجود في الاناء لزم من ذلك ان يكون البعد الثابت بين
اطرافه موجودا او ذلك ايضا موجود عندما يكون هذا موجودا معه وايضا يكون الجسم في مكان
ليس بسطحه بل بحجمه وكميته فيجب ان يكون ما فيه الجسم بحجمه مساويا له فيكون بعدا ولان المكان ن
مساو للمتمكن والمتمكن ذو ثلثة اقطار فالمكان ذو ثلثة اقطار وايضا ان الناس كلهم يتواضعون
المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون ممتليا قوله
واعلم ان البعد منه ملاق الى قوله ولا امتناع الخلو عن المادة جواب عن دليل القائلين بان
المكان هو السطح على ان المكان ليس ببعد وتقرير الدليل ان المكان لو كان هو البعد فذلك
البعد لا يخلو اما ان يكون موجودا مع البعد الذي للجسم المحوي او لا يكون موجودا فان لم يكن
موجودا معه يلزم ان لا يكون مع المتمكن في المكان مكان لان المكان هو هذا البعد الذي لم يكن
موجودا مع المتمكن وان كان موجودا فلا يخلو اما ان يكون له وجود غير وجود بعد المحوي
او لا يكون له وجود غيره بل يتحد به ويصير هو هو فان كان الثاني فليس هناك بعد الا بعد
ذلك الجسم المحوي وكذلك اذا حصل فيه جسم آخر لا يكون هناك بعد الا بعد ذلك الجسم الآخر فلا يكون
البعد الذي فرضنا انه مكان موجودا وان كان الاول فهناك بعد بين اطراف الحاوي وهو مكان

م وفيه نظر لان هناك بعدان لكنهما اتحدا فصارا موجودين بوجود واحد ﻫ

وبعد آخر في المتمكن وهو ايضا بين اطراف الحاوي غير ذلك بالعدد لكن معنى البعد الشخصي الذي بين هذين
الشيئين هو انه هذا الامر المتصل بينهما الذي يقبل القسمة الواحد المشار اليه فكل ما بين هذا
الذي م الطرف وهذا الطرف هو هذا البعد الذي بين الطرفين وكل ما هو هذا البعد بين الطرفين المحدودين
فهو لا محالة واحد بالشخص لا غير فيكون كلها بين هذا الطرف وهذا الطرف بعدا شخصيا واحدا ليس بعدا وبعدا
آخر واذا كان كذلك لم يكن بين هذا الطرف وهذا الطرف بعد للجسم وبعد آخر لكن البعد الذي للجسم بين الطرفين
موجود فالبعد الآخر ليس بموجود وتقرير الجواب ان البعد ينقسم الى قسمين بعد قائم بالمادة ملاق لها
وبعد غني عن ملاقاة المادة بل مفارق عنها والاول اعني البعد القائم بالمادة مانع مساوية اعني بعدا
آخر مقارنا للمادة مساويا له فلا حاجة لامتناع التداخل بين هذين البعدين الملاقيين للمادة
والثاني اعني البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث
ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به وهو مكان للجسم الذي يداخله ولا امتناع في تداخل مثل هذا البعد
في بعد الجسم المتمكن لخلوه عن المادة وفي هذا الجواب نظر لانا نعلم بالضرورة ان الابعاد لذاتها
ممانعة عن التداخل لا بسبب الهيولي ولا بسبب الصورة والاعراض فان الصور والاعراض
لو لم يكن وفرض البعد موجودا كان ممتنعا من التداخل والهيولي لو لم يكن ذات وضع لم يتصور
فيها امتناع التداخل وعند كونها ذات وضع يمتنع عن التداخل بالعرض بسبب البعد الذي
يعرض لها فيعرض بسببه التجزي والانقسام فيكون استعداد الهيولي لان يحل عليها امتناع
التداخل سرا لحقه من البعد والبعد هو السبب في حمل هذا عليها قوله ولو كان المكان سطحا
لتضادت الاحكام هذا دليل على ان المكان ليس بسطح الحاوي وتقريره لو كان المكان هو
السطح الباطن للجسم الحاوي لتضادت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة والتالي باطل
بيان الملازمة ان المكان لو كان سطحا يلي سطح المحوي يلزم ان يكون الطاير الواقف في الهواء
الذي يتبدل عليه المكان ساكنا متحركا معا لان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح آخر والطاير على
تقدير تبدل الهواء عليه يكون مفارقا من سطح الى سطح فيكون متحركا ويكون ساكنا لانه واقف وبيان
م يعني بنقل ان تقول الحركة هي ان ينتقل المتحرك من سطح الى سطح لا ان يفارق عن المتحرك سطح ويتصل به سطح آخر
فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الطاير والحركة بالنسبة الى مكانه فلا يكون جسم واحد متحركا و
ساكنا معا واعلم ان القول بالابعاد يستدعي ان يكون الجسم في مكان والقول بالسطح يستدعي
ان يكون من الاجسام ما لا مكان له واليه اشار بقوله ولم يعم المكان مع ان العلماء والعقلاء
حكموا

يحتاج كل جسم الى مكان فيكون القول بالابعاد مطابقا لما حكم به العقلاء الاصل فهذا المكان
لا يصح عليه الخلو عن شاغل والا لساوت حركة المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل نسبة زمانيهما
الشرح القايلون بان المكان هو البعد على مذهبين منهم من يحيل ان يكون هذا البعد بقى فارغا
لا مالى له ولا يخلى عن مالى الا عند لحوق مالى آخر ومنهم من لا يحيل ذلك بل يجوز ان يكون هذا البعد خاليا
تارة ومملوا اخرى وهم اصحاب الخلاء واختار المصنف المذهب الاول واحتج على بطلان المذهب الثاني
وقال فهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل لانه لو صح خلوه عن شاغل لساوت حركة الجسم الذي
له معاوق حركة الجسم الذي لا يكون له معاوق والتالي باطل اما الملازمة فيتوقف بيانها على تمهيد مقدمة
وهي انه كلما كانت المسافة التي كانت الحركة فيها ارق كان قطعها اسرع وكلما كان اغلظ كان قطعها
ابطاء والسبب الرافع للخارق والغليظ للخلاف والرقة والغلظ تختلف في الزيادة والنقصان فكلما
زاد الغلظ زادت المقاومة وكلما زادت المقاومة زاد البطوء فيكون المتحرك تختلف سرعة وبطوء بحسب
اختلاف المقاومة اذا عرفت ذلك فنقول لو ثبت الخلاء فاذا تحرك الجسم فيه بقوته فلا يخ اما ان يقطعه
بالحركة في زمان او لا في زمان والثاني محال لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل فتعين الاول
فلو فرضنا ان تحرك ذلك الجسم بتلك القوة في ملاء مقاوم يساوي مقدار مسافته مسافة الخلاء الذي
وقع فيه الحركة الاولى فلا بد وان يكون تلك الحركة ابطاء فيكون في زمان اكثر ويكون لزمان الحركة الاولى نسبة
الى زمان الحركة في الملاء المقاوم ولتكن تلك النسبة العشر مثلا فلو فرضنا ان تحرك ذلك الجسم بتلك القوة
في ملاء نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الاول كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة المقاوم الاول فيكون
زمان حركة المعاوق الثاني مثل زمان عديم المعاوق فيكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق وقد اعترض
على هذا بانه انما يلزم ان يكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق ان لو كان استحقاق الحركة للزمان لاجل
العايق لا لذاتها وهو ممنوع فان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوق يصير ذلك الزمان
اكثر ولا يكون الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يلزم ان يكون زمان المعاوق الذي يكون نسبة معاوقته
الى معاوقة الاول العشر عشر زمان المعاوق الاول ويلزم منه ان يكون مثل زمان عديم المعاوق ويمكن
ان يقال الحركة بنفسها لا تستدعي شيئا من الزمان اصلا لان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما من السرعة
والبطوء وهي مجردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا فاستدعاء الحركة الزمان انما هو
بحسب السرعة والبطوء واختلاف السرعة والبطوء للحركة الطبيعية والقسرية انما هو بحسب اختلاف
المعاوقة فلو لم يكن معاوقة لكان الطبيعة او القاسر يقتضي ان يحركه على اسرع حد بحيث لا يكون خارج

فيه لا اقتدار على مقاومة الرافع للخارق والغليظ فان الرقيق سريع الانفعال عن غيره

من ذلك

من ذلك الحد ولو كان كذلك لكانت الحركة لا في زمان فلو فرضنا جسما عديم المعاوق يلزم ان يكون
حركته في زمان بسبب انه يقطع نصف المسافة قبل قطع كلها وان لا يكون في زمان بسبب انه عديم
المعاوق ومن الدلايل الدالة على امتناع الخلاء ان ما بين الاجسام الغير المتلاقية لا يخ اما ان يكون
لا شيئا او شيئا والاول باطل لانه قابل للزيادة والنقصان والمساواة واللامساواة وكل ما هو قابل
لها لا يكون لا شيئا بل يكون كما وهو مطابق للحركة فيكون كما متصلا فيكون مقدارا والمقدار يمتنع ان يتجرد
عن المادة لان طبيعته ان كانت مستغنية عن المادة بحيث وجدت كانت مستغنية وليس كذلك
لان مقدار الجسم يستحيل ان يوجد بدون المادة وان كانت محتاجة امتنع ان يوجد بدون المادة
فاستحال ان يتجرد المقدار عن المادة فيكون ملاقيا لها وقد فرض خلافه هذا خلف قيل ان
المقدار الجسماني يخالف المقدار المكاني من حيث الحقيقة لان المقدار الجسماني يحتاج الى المادة
المكاني من غير عكس لامتناع ... ورجحان استغناء الثاني عن المادة دون الاول والجواب ان
المقدار ينقسم الى الخط والسطح والجسم التعليمي وكل واحد منها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالعوارض
عنها دون الفصول اذ لم يكن العقل في تحصيلها محتاجا الى شيء يلحقها بل يستكمل في العقل حقايقها
من غير ان يلحقها شيء واذا كان كذلك لم يكن مختلفة في التجرد وعدمه الاصل والجهة طرف الامتداد
الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول
فيها وبالاشارة والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه الشرح لما كانت الجهة مناسبة
للمكان ولهذا اشتبه احدهما بالآخر اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة والجهة طرف
الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة لانها لو كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك
الى نصفها الاقرب الى الجانب من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه تحرك الى الجهة فيكون الجهة وراء
المنقسم وان كان تحرك عن الجهة ثم وصل الى الجزء الاخر الجهة فان قيل القسمة غير حاصرة فانه يجوز
ان يتحرك في الجهة لا عنه او اليه اجيب بان الحركة في الشيء المنقسم اما عن جهة او الى جهة ويعود
القسمان الاولان والشيء الذي وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة والجهة من ذوات الاوضاع لانها مقصد
المتحرك بالحصول فيه وكل ما هو مقصد المتحرك بالحصول فيه فهو ذو وضع لان المتحرك لا يقصد ما لا
وضع له ولان الجهة مشار اليها اشارة حسية وكل مشار اليه اشارة حسية فهو ذو وضع قوله
للحصول فيها اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نم ان كل ما هو مقصود بالحركة يجب
ان يكون موجودا فان البياض مقصود بالحركة من السواد اليه وهو غير موجود فهو ... الجواب ان يقال

انا ندعي ان كل ما هو مقصود بالحركة المحصول فيه لا بالتحصيل يكون موجودا او الحركة من السواد
الى البياض يقصد بها تحصيل البياض لا حصول المتحرك فيه والجهة على قسمين قسم قبول بالفرض
مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا تتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل
والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في جسم امتدادات
غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق والتذكر دليلا
على محدد الجهات منقول للجهتان اللتان بالطبع اعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد
يعينها ويحددهما لما عرفت ان الجهة حد والحد لا يقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير معينه
ومحدده ولما كان الجهة ذات وضع يكون بالضرورة وضعها ذلك المحدد ولا يجوز ان يكون وضعها
في خلاء لامتناع وجوده ولا في ملاء متشابه بان يكون بعض حدوده المفروضة فيه جهة وبعضها
جهة اخرى لعدم اولوية بعض تلك الحدود بان يكون جهة وبعضها جهة اخرى مخالفة لها بالطبع
فتعين ان يكون شيء مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب
كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من الجسم وذلك الجسم اما واحد او اكثر فان كان واحدا فاما ان
يحدد به جهتان من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه ثلثة اقسام الاول وهو ان
يكون المحدد جسما واحدا من حيث هو واحد غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع لا بد وان يكونا
طرفي امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب يمتنع ان يحدد ما يقابله
اعني البعد لان البعد عنه ليس بمحدود فاذن المحدد اما جسم لا من حيث هو واحد او اكثر من جسم
والثاني باطل لان المحدد جسمين لا يخ اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل
المباينة والاول يقتضي ان يكون ونوع الحافظ في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد
الجهتين بالقرب الذي يحدد باحاطته والبعد الذي يحدد بابعد حد من محيطه وهو مركزه
فهذا القسم يرجع الى القسم الذي يكون المحدد فيه جسما واحدا لا من حيث هو واحد والثاني
وهو ان يكون التحديد بجسمين متباينين باطل لان كل واحد من الجسمين لا يحدد به الا القرب
منه ولا يحدد البعد عنه فاذن لا يحدد الجهتان بكل منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد
جهتين معا فثبت ان المحدد انما يكون لجسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له
مركزا ومحيطا فيتحدد جهة القرب اعني الفوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بابعد حد منه
وهو المركز الاصل الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية

فالكليه

فالكليه منها تسعه واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعه
ويشتمل على افلاك تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعه وعشرون ويشتمل على سبعه سيارة والف
ونيف وعشرين كوكبا ثوابت الشرح الاجسام تنقسم الى فلكيه وعنصرية والفلكيه اما افلاك او
كواكب والافلاك طريق اثباتها الاستدلال بالحركات بالرصد بعد تقرير الاصول الحكميه وهي اسناد
كل حركة الى جسم يتحرك بالذات وتحرك ما المحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات المستديرة
البسيطه ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها والطريق الى معرفه وجود
الكواكب هو المشاهدة اعني اما الافلاك فاما كليه يظهر منها حركه واحدة بسيطه او مركبة واما جزئيه
تفصل الكليه اليها والافلاك الكليه التي اثبتها المتاخرون تسعه تحيط بعضها ببعض بحيث يماس
مقعر الحاوي محدب المحوي ومراكز الجميع مركز الارض واحد منها غير مكوكب محيط بالجميع تحرك الكل
بالحركة اليوميه يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس وتحته فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئه من المغرب
الى المشرق ويسمى فلك البروج ايضا ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس على راي ثم
فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة ممثلات بفلك البروج واما الافلاك الجزئيه
فكل فلك من الافلاك الكليه التي للكواكب السيارة سوى الشمس يشتمل على فلك تدوير غير
محيط بالارض في ثخن الخارج المركز مماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض
ذروة واقربهما حضيضا وفلك خارج المركز عن مركز الارض محيط بالارض منفصل عن الممثل بحال
محدبا مماسا ومقعرا مماسا على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب حضيضا واما الشمس
فانها يكتفى فيها باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر لكن
بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى وقد اثبتوا لعطارد فلكا آخر ايضا خارج المركز
فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال ساير الممثلات على امثالها وهو
المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير و
القمر قد اثبتوا له فلكا آخر مشتملا على فلكيه خارج المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمايل ويمثل
ويسمى مثله بفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض
وثمانيه خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليوميه السريعه ويحرك
ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئه ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقيه
حركه خاصه الا الممثلات السته التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين واما الكواكب

فسبعة منها سيارة في كل فلك على الترتيب الذي ذكرنا ومن السيارة خمسة متحيرة وهي ما خلا
الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا كلها في
الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن ان يكون في الافلاك كثيرة لا اصل والكل بسايط خالية
عن الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها شفافة الشرح لما فرغ عن ذكر عدد الافلاك
اراد ان يشير الى بعض احوالها فقال الافلاك كلها بسايط لان فيها ميلا مستديرا لاستحالة وجود
الحركة بدون الميل وليس بقسري والا لكانت حركاتها على وفق القاسر فيتوافقان في السرعة والبطوء
والجهة وليس كذلك فيكون في طباعها ميل مستدير فيمتنع ان يكون في طباعها ميل مستقيم لان
الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شي وهربا عنه لا يقال الطبيعة الواحدة قد تقتضي
امرين مختلفين باعتبارين كالجسم البسيط الذي فيه ميل مستقيم فان طبيعته واحدة
قد تقتضي الحركة عند خروجه عن المكان الطبيعي وتقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز
ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى لانا نقول
اقتضاء الحركة والسكون شي واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشي هو استدعاء
المكان الطبيعي فقط فان كان حاصلا في المكان الطبيعي فهو يستلزم سكونا ومعناه انه
لا يستلزم حركة وان كان غير حاصل فيه فذلك الاستدعاء يستلزم حركة لتحصله فهو ادن الشي
آخر غيرها اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي
اذ قد يوجد احدهما منفكا عن الآخر وقد يوجد معه واذا لم يكن في طباعه ميل مستقيم استحال
ان يتحرك بالحركة المستقيمة فلا يكون مركبة من اجسام مختلفة الطبايع لانها لو تركبت منها لكانت
بسايطها قابلة للاجتماع فيصح عليها الانتقال فيصح عليها الحركة المستقيمة وقد بينا
انها ممتنع فيكون بسايط ويكون خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة وما يتبع
اليهما والا لكان فيها ميل صاعد او هابط فيكون قابلة للحركة المستقيمة وكذلك يكون خالية
عن الكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة وما ينسب اليهما والا لكانت قابلة للخرق
والالتيام والانفصال والاتصال فيكون قابلة للحركة المستقيمة وتكون خالية عن لوازمها
من الخفة والثقل والتخلخل والتكاثف بعين ما ذكرنا وتكون شفافة لانها لا تحجب ما وراءها
ولا يكون قابلة للكون والفساد والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة واصول هذه المسايل
مبينة في مواضع لا يليق بها لا اصل واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء

والماء

والماء والارض وينحصر عددها في مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية الشرح لما فرغ
من الفلكيات اراد ان يشير الى العناصر واحوالها فبدا بالعناصر البسيطة لتقدمها على المركبات بالطبع
فقال اما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض وينحصر عددها في هذه الاربعة
من مزاوجات الكيفيات الاربع الفعلية والانفعالية اي الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة بحسب الازدواجات
الممكنة بيان ذلك ان العنصريات تجد فيها قوى مبدأ الفعل في كيفيات تجعل موضوعاتها مثل المتاثر
او مثل الحرارة والبرودة والطلقة ... قوى مبدأ الانفعال السريع والبطي في كيفيات تجعل موضوعاتها معدة
للتاثر السريع او البطي والبطي مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغير ذلك ثم تفتشنا فوجدنا ما قد
يخلو عن جميع الكيفيات الفعلية الا الحرارة والبرودة والتوسط الى ... الى الحار في تسخن بالقياس
الى البارد ... لجميع الكون ... الطعوم ... وجدنا خاليا ... الحرارة والبرودة
المتوسطة كذلك ... وجدنا ما خاليا عن جميع الكيفيات الانفعالية الا الرطوبة واليبوسة والمتوسط
بينهما فعلم بهذا الاستقراء ان العناصر البسيطة لا تخلو عن احدى الكيفيتين الفعليتين وعن احدى الكيفيتين الانفعاليتين
الا الرطوبة واليبوسة وعلمنا ان الازدواجات الممكنة الثنائية من هذه الاربعة لا يزيد على الاربعة
الحرارة مع اليبوسة الحرارة مع الرطوبة البرودة مع الرطوبة الرطوبة مع البرودة والبرودة مع اليبوسة
كان البسايط الموضوعة لهذه الازدواجات اربعة موضوع الحرارة واليبوسة وهو النار وموضوع
الحرارة والرطوبة وهو الهواء وموضوع البرودة والرطوبة وهو الماء وموضوع البرودة واليبوسة
وهو الارض والدليل على ان الكرات هي انها بسايط وقد علمت ان الشكل الذي يقتضيه البسيط
هو الكرية متحيزة وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او وسايط فالنار حارة يابسة
شفافة متحركة بالطبع لها طبقة واحدة وهي على ... المركب ... الهواء حار رطب شفاف له
اربع طبقات والماء بارد رطب شفاف محيط بثلثة ارباع الارض له طبقة واحدة والارض باردة يابسة
ساكنة في الوسط شفافة لها ثلث طبقات الشرح كل واحد من العناصر الاربعة ينقلب الى الآخر
بان يخلع صورته ويلبس صورة اخرى وهو الكون والفساد والانقلاب الى الملاصق بلا واسطة
كانقلاب الارض ماء وبالعكس كانقلاب الهواء نارا وبالعكس وانقلاب الهواء ماء وبالعكس والانقلاب الى الغير الملاصق
بوسط او وسايط اما الانقلاب الى الغير الملاصق بوسط كانقلاب النار ماء بتوسط الهواء وبالعكس وانقلاب
الهواء ارضا بتوسط الماء وبالعكس واما الانقلاب الى الغير الملاصق بوسايط كانقلاب النار الى الارض بتوسط الهواء

عن ...

أ الماء او بالعكس والذي يدل على هذه الانقلابات المشاهدة اما صيرورة النار هوا فان النار المنطفئة
في الشعل لو بقيت لرئيت ولاحرقت ما نا بليها على بعض الجوانب اذن انقلبت هوا واما صيرورة الهوا نارا
فعند الحاح النفخ الكرى سد الطرق التي تدخل فيها الهوا الحديد كما يشاهد ذلك من مباشرة واما انقلاب
الهوا ماء فان الطاس المكبوب على الجمد تركبه ندى كما يحسه حدث مرة بعد اخرى ولا يكون ذلك بالترشح
او التأليف بعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لما كان الماء الحار اولى لانه ابلغ بالترشح والصعود ولا يكون
ذلك صعودا الى فوق الى الطاس لان الهوا اللطيف به لا يكون يشتمل الاجزاء الكثيرة للاوحصل في الصيف
لان الاجزاء اللايقة في الصيف لو كانت باقية في الهوا التي صعدت صار بفرط الحرارة ولا يبقى مجاورة
للانا ولو كانت الاجزاء المائية باقية في الهوا التي اما بعد ذلك الاجزاء او توا ترحدوث الندى بعد تنحيته
من الانا مرة بعد اخرى فينقطع مع كون الانا بحالة الاولى واما انتقاصها فيكون حدوث الندى مرة انقص
مما كان قبلها واما تراخي في ازمنة حدوثها فيكون كل حدوثين زمان اطول مما بين حدوثين قبلهما
لتباعدها عن الانا وهذا كله على خلاف الواقع على حكمه كانت برودة الانا مقتضية لانعقاد
الهوا المحيط بالانا التي ان يصير الهوا المحيط بذلك الماء اما السبب برودة الماء او كذلك الهوا المحيط بذلك
الى ان يجري الماء على الانا هو المشاهد يكذبه فعلم ان الهوا يصير ماء [illegible] او ان ما نسبته بان
يجم الانا الصلابة بحيث يكتسبها الكيفيات الغريبة وعند التكيف يشتد ويكثف بها وحفظ بطل لولا ذلك
[illegible] الاولى الرصاصية المشتملة على الماء [illegible] الانا المذكور [illegible]
[illegible] الهوا المحيط [illegible] الكثيف [illegible] الهوا اللطيف به ظاهر [illegible] برودة [illegible] ربما
ملاصق الهوا ما دام على سطح الانا فاذا [illegible] اتصل الهوا بالسطح عاد الى
فساده واما انقلاب الماء هوا فعند تحلل الاجزاء بحيث يتلطف بالكلية واما صيرورة
الماء ارضا فعند انجماد المياه الجارية التي [illegible] بحيث يصير حجارة صلبة واما صيرورة
الارض ماء فعند ما يحل الاجساد الصلبة [illegible] ذلك اصحاب الحيل
مع حلاوة الاكثر [illegible] بحيث يصير املاحا اما بالاحراق او بالسحق ثم يذاب بالماء او لما
تبين الانقلابات بين الوسط يعلم امكان الانقلابات بالوسائط وهذه الانقلابات
دالة على ان هيولى العناصر مشتركة [illegible] الانقلابات [illegible]
[illegible] الاربعة [illegible] النار حارة يابسة اما حرارة النار فظاهرة محسوسة فان النار التي عندنا

مخالطه

مخالطه بما يتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة والنار الصرفة بالطريق الاولى واما يبوستها
فالذي يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون افناء الرطوبة
للتلطيف والتصعيد لا لانها يابسة في نفسها وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول له وفيه نظر
لان التي يكون كذلك هي النار التي عندنا لجواز ان يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل
ان يكون النار البسيطة فيها يبس بما اذا قيست الى الهواء واستدل الشيخ الرئيس لاثبات
يبوسة النار بالصاعقة فان النار اذا انجمدت وفارقتها سخونتها يكون منها اجسام صلبة ارضية
تقذفها السحاب الصواعق فتولد الاجسام الصلبة من النار بعد خمودها ومفارقة سخونتها عنها
يدل على انها يابسة وهذا انما يستقيم ان لو تولدت الصاعقة اعني الاجسام الصلبة الارضية التي تقذفها
السحاب من النار لكن فيه نظر لان الشيخ قال في بعض تصانيفه ان الصاعقة يتولد من الادخنة والابخرة
المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب والنار شفافة لانها لم تكن ساترة لما وراءها من الكواكب
وايضا النار عندنا كلما كانت اقوى كان تلونها اقل ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية
شفافة لا يقع لها ظل والنار متحركة بالتبعية اي بتبعية الفلك لانا نرى الشهب متحركة نحو المغرب
بتلك الحركة بسبب حركة كرة النار وفيه نظر فان الشهب نرى تتحرك حركات مختلفة تارة من جهة
المشرق وتارة من جهة المغرب وتارة الى الجنوب وتارة الى الشمال وما قيل ان السطح المقعر لفلك
القمر مكان النار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر انتقل المتمكن فيه بالعرض كجالس السفينة فضعيف
والا يلزم ان تتحرك كرة الهواء والماء والارض والنار ذات طبقة واحدة لانها قوية على احالة المركب
ما يخالطها الى النارية فلا يوجد في مكانها غيرها والنار قوية على احالة المركب الى جوهرها ومكانها الطبيعي
ان يكون فوق الهواء بان يكون شاملا للهواء مشمولا للمقعر فلك القمر والهوا حار رطب اما حرارته
فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة الى النار فلا لكونه مجاورا لكرة النار والذي يدل على حرارة الهواء
بالنسبة الى الماء ان الماء يتشبه به ويصير بخارا اذا سخن ولطف ولو لم يكن اسخن من الماء لم يكن اخف
والطف منه والهواء المجاور لابداننا انما يحس ببرودته لانه ممتزج بالبخار اختلطت به من الماء والهوا
شفاف اذ لا يحجب ما وراءه وهو مشمول للنار وشامل للارض والماء وله اربع طبقات الاولى الهوا
المجاور للارض المتسخن بشعاع الشمس وهو بخارية حارة والبخار هو المتحلل الرطب وهوا حرارة
الشمس حارة مصاعدة الاجل وحاله الطبقة الثانية الهوا المتباعد عن الارض الذي
انقطع عنه تأثير الشعاع لبعده عن الارض وهو بخارية باردة يقال لها الطبقة الزمهريرية الطبقة الثالثة
هواء

اقرب من المحوضه او محض الطبقه الرابعه طبقه دخانيه فان البخار وان صعد في الهوا لكن الدخان
يتجاوزه ويعلوه لانه اخف حركه واقوى نفوذا لشده الحراره والدخان هو المتحلل اليابس وهو
اجزا ارضيه صغار اكتسبت حراره فتصاعدت لاجلها والما بارد رطب شفاف وهو ظاهر محيط
بثلثه ارباع الارض وهو طبقه واحده وهو والارض بمنزله كره واحده والارض بارده يابسه اما كونها
ظاهره واما برودتها فلانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس وما قيل
ان الارض تتحرك من المغرب الى المشرق وشروق الكواكب وافولها انما هو بسبب حركه الارض حركه
وضعيه يوميه فباطل لانا قيل انها لو كانت متحركه كما زعم لوجب ان لا يقع الحجر المرمي في الهوا على استقامه
على موضعه الاول بل يجب ان يقع في الجانب الاخر منه لتحرك الارض مده صعوده وهبوطه قدرا ما
الى الجانب الشرقي ولانا قيل ايضا انها لو كانت متحركه كما توهموا لوجب ان يكون الحركه لما ينفصل
عن الارض كالسهم والطاير الى جهه حركتها وهي الشرق ابطا والى خلاف جهه حركتها وهو الغرب
اسرع لان المتصل بالارض من الهوا يمكن ان يشايعها بما يتصل به من السهم والطاير والحجر
يشايع الاثير الفلك بل لانها ذات ميل مستقيم يمتنع ان تتحرك على الاستداره بالطبع ويمتنع ايضا
ان تتحرك الى السفل او علو والا لما وصل الحجر المرمي اليها ان كانت علويه ولما نزل الحجر المرمي الى فوق
ان كانت سفليه والارض في وسط الكل اي مركزها منطبق على مركز الفلك الاعظم والذي يدل على
ذلك ظهور النصف من فلك البروج دايما وتطابق اظلال الشمس وقت طلوعها وغروبها عند كونها
على المدار الذي يتساوى زمانا ظهوره وخفايه على خط واحد مستقيم او عند كونها في جزئين متقابلين
من الدايره التي تقطعها بسيرها الخاص بها وانخساف القمر في مقاطراته الحقيقيه والارض شفافه اي
الشفافيه اغلب لانها وان لم تكن ارضيه صرفه فالارضيه غالبه فيها وللارض ثلث طبقات طبقه تميل
الى محوضه الارضيه وتغشيها طبقه مختلطه من الارضيه والمائيه هو طين وطبقه منكشفه عن الماء
جفف وجهها الشمس وهو البر والجبل وطبقات هذه العناصر الاربعه يشبه ان يكون غير محوضه
على محوضتها وصرافتها وذلك لان قوى الاجسام السماويه تنفذ فيها فيحدث في السفليات البارده
حراره تخالطها فيصير بذلك بخاريه ودخانيه فتختلط بها ناريه وهوايه وتصعد الى العلويات ايضا
اجزا مائيه وادخنه ارضيه فتختلط بها فيكاد ان يكون جميع المياه وجميع الاهويه مخلوطه بمزج
ثم ان لم يستحر انه فيشبه ان يكون الاجزا الناريه فان الادخنه والابخره لثقلها لا تبلغ ذلك الموضع
لحركتها واذا بلغت فالنار قويه على احالتها سريعا ويشبه ان يكون باطن الارض القريب الى المركز

هذه

هذه الصفه الاصل واما المركبات فهذه الاربعه استقصاتها الشرح اعلم ان هذه
الاجسام اعتبارات منها تحصل بحضورها عالم الكون والفساد ومنها انها تنحل المركبات اليها
وبهذا الاعتبار سمي عناصر ومنها انها تتركب المركبات منها وبهذا الاعتبار سمي اسطقسات والدليل
على ان المركبات اسطقساتها هذه الاربعه الاستقرا فقيل النار غير موجوده في المركبات لانها لا تنزل
عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجز المخلوط بغير النار لقبول
الناريه اضعف من استعداده لقبول غيرها لا يحسب بان المعدل كاسخان الشمس وغيرها
اذا صار غالبا على ساير الاجزا صير الاستعداد لقبول الناريه اقوى الاصل وهي حادثه
عند تفاعل بعضها في بعض فيفعل الكيفيه في الماده فينكسر صرافه كيفيتها ويحصل كيفيه متشابهه
في الكل متوسطه هي المزاج مع حفظ صور البسايط الشرح لا شك ان المركبات حادثه
ذلك لانها تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها بكيفياتها وذلك لا يتم الا بالحركه فيكون وجودها
مسبوقه بالحركه فيكون مسبوقه بالزمان فيكون حادثه ولهذا قال وهي حادثه عند تفاعل بعضها
في بعض والاسطقسات اذا امتزجت استحالت في كيفياتها المتضاده المنبعثه عن صورها بان
يفعل بقيه كل منها في ماده الاخرى فيكسر صرافه كيفيه الاخرى فاستحالت في كيفياتها حتى يحصل منها
كيفيه متشابهه في الكل متوسطه توسطا ما وتلك الكيفيه المتوسطه هي المزاج ولم تفسد صور
البسايط واعلم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان تفعل كل منها في الاخر من حيث
تنفعل عن ذلك لان فعل كل منها ان كان مع انفعاله لزم ان يكون الشي الواحد بالنسبه الى شي واحد
اخر غالبا مغلوبا معا وان كان فعله في الاخر متقدما على انفعاله عنه يلزم ان يكون الاخر المغلوب
غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا فاذن لا بد وان يكون
فعل كل منها في الاخر من جهه غير جهه انفعاله ولا يجوز ان يكون من حيث الماده فاعلا لان الهيولي
من حيث هي هيولي قابله والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو
الصوره والكيفيه هي المنكسره لان الصوره انما تكسر بواسطه الكيفيه فيلزم ان يكون الكاسر مكسورا
والمنكسر كاسرا والشي في حاله واحده كاسرا ومنكسرا لان مجموع الصوره والكيفيه يكون كاسرا او
المجموع ايضا منكسرا والحق ان الفاعل هو الكيفيه والمنفعل هو الماده وبذلك يحصل المتوسط
بين الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما ولا يلزم المحال قوله كيفيه متشابهه
اي يكون تلك الكيفيه متشابهه في جميع اجزا العناصر وقوله متوسطه اي الكيفيه المتشابهه متوسطه

من كيفيات البسائط تولد مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان قول من يقول ان البسائط
اذا امتزجت انفعل بعضها من بعض خلعت صورها ولبست صورة اخرى واحدة فيصير لها
هيولى واحدة وصورة واحدة وهي صورة متوسطة بين صور العناصر او صورة اخرى من النوعيات
على اختلاف الرأيين فان صور البسائط لو لم تكن محفوظة لم يكن هناك مزاج بل كون وفساد لان المزاج
انما يتصور عند بقاء الممتزجات والقول بالمزاج مبني على الاستحالة في الكيف وقد انكرها طائفة
من المتقدمين وهم اصحاب الخليط القائلون بانه لا تغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون
ان العناصر الاربعة لا يوجد منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية
والمسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا
فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا وغائبا لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما
كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا ومنهم قوم يزعمون ان الظاهر ليس
على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه تسخن بنفوذ اجزاء نارية من النار
المجاورة له والمذهبان مشتركان في ان الماء لم يصر حارا بل الحار اجزاء نارية خالطته ومفترقان
بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني انها وردت عليه من خارج والقول بالمزاج
لا يمكن الا بعد بطلان هذين المذهبين والذي على بطلان المذهب الاول ان النار الكثيرة ينفصل
عن خشبة الغضا ويبقى في ظاهر الجرم وباطنه ما لو كانت كامنة فيها لاحرقتها فلا يسع عقل ان
يحكم بكون جميع الاجزاء النارية المنفصلة عنها والباقية فيها والذي يدل على بطلان المذهب الثاني
حدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول
نار غريبة يمكن نفوذها كالتسخن في المحكوك وهو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله
مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يعلم
بالاخبية لاصل ثم تختلف الامزجة الاعداد بسبب قربها وبعدها من الاعتدال مع عدم
تناهيها بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفا افراط وتفريط وهي تسعة التشريح المزاج
هو المعد لحصول صور المركبات من المعدنيات والنباتات والحيوانات بيان ذلك ان المركبات
ثلثة ذو صورة لا نفس لها ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل
الحبوب والبزور والحس والحركة الارادية لها ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية
ومولدة للمثل وحساسة متحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اول فان الكمال

ينقسم

ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء لحق المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك
وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيواني
ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة
جنس لانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص
لا تنحصر بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف
بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه احدي
الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة ولا امور المختلفة
في الهيولى هي الصور الاربع النوعية التي للعناصر التي هي مواد المركبات والاختلاف ليس بسبب
هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها
في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب من الامزجة فان التركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات
والامزجة تختلف باختلاف التراكيب ولما كان امكان انقسام الاسطقسات غير متناه كان
امكان الامزجة غير متناه وتلك الاختلافات الواقعة في الامزجة هي اسباب معدة لاختلاف
المركبات فكان امكان اشخاص المركبات غير متناه وان كان لكل نوع مزاج له عرض بين طرفي افراط
وتفريط لو جاوزه لكل الطرفين لم يكن ذلك النوع لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما
لا يتناهى من الامزجة الشخصية بحسب انقسامات الاسطقسات التي وقع فيها هذا المزاج
النوعي ولا يخرج شيء من تلك الاشخاص عن حد ذلك المزاج الذي يكون لذلك النوع والامزجة تسعة
وذلك لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج اذا كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو
الغير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج
عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط او خروجه عن الاعتدال
في كيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة
والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل
واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل الحقيقي لا يمكن وجوده وبقاؤه اذ لو كان له وجود فلا بد اما
ان يكون له ميل طبيعي الى مكان او لا وكلا القسمين باطل اما الثاني فظاهر لانه يمتنع وجود جسم
لا ميل فيه الى مكان واما الاول فلانه لو كان له ميل طبيعي الى مكان فلا بد اما ان يكون ذلك المكان
مكان احد البسائط او غيره والثاني باطل اذ لا مكان للمركب غير مكان البسائط والا يلزم الخلاء قبل
حدوث

المركبة وكذا الاول لانه لو كان له ميل طبيعي الى مكان احد بسايطه يلزم الترجيح بلا مرجح
ضرورة تساوي البسايط فيه فلا يوجد المعتدل الحقيقي والموجود من الامزجة ما هو خارج
عن الاعتدال وهو مطابق المعتدل على ما توزع عليه من الاسطقسات وكيفياتها القسط
الذي يليق به والمعتدل بهذا المعنى موجود وهو ماخوذ من العدل في القسمة والاول
من التعادل وان لم يتوزع عليه لكن يسمى خارجا عن الاعتدال والخارج عن الاعتدال
بهذا المعنى ايضا ثمانية لانه اما احرهما فقط او ابرد او ارطب او ايبس او احر وارطب او
احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن
الموجود منها الا ثمانية وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة الاصل الفصل
في بقية احكام الاجسام وتشترك الاجسام في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له
ضلع به عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه الشرح لما ذكر في الفصل الثاني
مباحث الجسم واقسامها واخر البحث عنها الى الخصيصة عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل
بقيه احكام الاجسام فقال وتشترك الاجسام في وجوب التناهي لانه يمتنع وجود بعد
غير متناه لان ما فرض له ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه
يلزمه ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالا لا يوجد بعد غير متناه
يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزمه التناهي لان ما فرض انه غير متناه
اذا قيس بمثله اي بما فرض ايضا انه غير متناه مع نقصانه عنه وذلك بان نفرض في البعد الغير
المتناهي خطا غير متناه ونفرض خطا اخر بعد مبدا ذلك الخط بذراع فيحصل في الوهم خطان
المفروض الاول والمفروض الثاني فيكون الخط الثاني انقص من الخط الاول بذراع فينطبق
الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني ولا ينطبق على الاول والا يلزم ان يكون الناقص مثل
الزايد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زايد عليه بمقدار متناه
وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما
محالا وما ورد على هذا البرهان من الاعتراضات قد ذكر في امتناع التسلسل مع الجواب
عنها الاصل والخط النسبه بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف
الثانيه الشرح هذا برهان اخر على وجوب تناهي الابعاد وتقريره لو كانت الابعاد غير متناهية
لكن النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة بان

بان يكون تزايد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا
يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد
البعد بينهما بقدر تزايدهما والبعد بين الضلعين يجب ان يكون متناهيا والا لكان غير
المتناهي محصورا بين حاصرين وهو محال فيجب ان يكون الضلعان ايضا متناهيين لانهما
لو كانا غير متناهيين والبعد بينهما يتزايد بتزايدهما يلزم ان يكون البعد بينهما غير متناه
وقد قلنا انه يجب ان يكون متناهيا هذا خلف واذا كانا متناهيين يلزم ان يكون الابعاد
متناهية والا يلزم من عدم تناهيها عدم تناهي الضلعين وقد بينا انه يجب تناهيهما هذا
خلف الاصل واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة الشرح اختلف
في ان الاجسام متماثلة في حقيقة الجسمية اي الجسم المطلق وعلى جميع الاجسام حقيقة واحدة
ام لا فذهب جمهور الحكماء الى ان حقيقة الجسم في الكل واحدة وخالفهم النظام واحتج
المصنف على ما ذهب اليه جمهور الحكماء فقال واتحاد الحد الدال على ماهية الجسم عند كل
قوم مع اختلاف الاقوال فيه وانتفاء القسمة في الحد دال على الوحدة اي على ان حقيقة الجسم
واحدة في الجميع فان المختلفات لا يمكن جمعها في حد واحد من غير ان يقع فيه قسمة كقولنا الحيوان
اما ناطق او صهال في حد الانسان والفرس وانما قلنا ان حد الجسم واحد عند كل قوم لان عند الاوايل
جميع الاجسام من حيث هي جسم حد واحد وهو قولنا انه الجوهر القابل للابعاد الثلثة وعند
المتكلمين جميعها من حيث هي جسم حد واحد وهو الطويل العريض العميق ولا قسمة في كل من الحدين
واحتج النظام على التخالف بتخالف خواصها والجواب ان تخالف الخواص يستلزم تخالف
الانواع لا تخالف مفهوم الحد الاصل والضرورة قضت ببقائها الشرح ذهب الجمهور
الى ان الاجسام باقية وخالفهم النظام وادعى الجمهور بان الضرورة قضت ببقاء الاجسام وقيل
ان هذا النقل من النظام غير معتمد عليه وقيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء
فذهب وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير
معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا تنتفي بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تفنى عند
القيامة فلا بد من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض الاصل ويجوز خلوها عن الكيفيات
المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري الشرح
يجوز خلو الاجسام عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والمشمومة اي الروائح

وهذا انه موجه هذا الكتاب

لانه لا يجوز ان يكون له
باعدام المؤثر ولا بطريان
فيكون لعدم بقائه فيكون
وجوده محدد لا مثالة
قبله الاعراض

كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات ونقل عن ابي الحسن الاشعري خلافه واستدل على ما نقل عنه
بقياس اللون على الكون فانه لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وقياس
ما قبل الاتصاف على ما بعد الاتصاف فان العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها فكما امتنع
خلو الجسم عنها بعد الاتصاف امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه ومنع القياس الاول
لخلوه عن الجامع والقياس الثاني بالفرق فان امتناع الخلو بعد الاتصاف موقوف على طريان الضد
وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو
بعد الاتصاف والاجسام مرئية بتوسط اللون والضوء وليست مرئية بذواتها من غير توسط شيء
والا لرئي الهواء وهذا الحكم ضروري لا حاجة له الى دليل الاصل والاجسام كلها حادثة لعدم
انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر
واما تناهي جزئياتها فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق ولوصف كل حادث بالاضافتين
المتقابلتين وتجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع
الناقص والزائد ايضا والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية فالاجسام
حادثة الشرح اعلم ان مسئلة حدوث الاجسام من المسائل المعضلة التي تحيرت فيها الالباب
فذهب اهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الى حدوثها وذهب جمهور الحكماء
والدهرية الى قدمها واحتج المصنف على حدوثها بالحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وتقريرها
ان الاجسام كلها حادثة لانها لا تخلو عن جزئيات حادثة متناهية وكل ما هذا شانه يكون حادثا اما
الصغرى فلان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لا بد وان يكون له وضع فلا يخلو اما ان يكون
باقيا على ذلك الوضع او منتقلا عنه فان كان الاول يكون ساكنا وان كان الثاني يكون متحركا وكل
منهما حادث اما الحركة فلانها تقتضي المسبوقية بالغير والقدم لا يكون مسبوقا بالغير اما الاولى فلان
الحركة ماهيتها انتقال من حالة الى حالة والانتقال من حالة الى اخرى لا بد وان يكون مسبوقا بالحصول
في الحالة المنتقل عنها فان حقيقة الحركة من حيث انها تلك الحقيقة تقتضي المسبوقية بالغير واما الثاني
فظاهر لان القديم ما لا يسبقه غيره واما السكون فلانه لو كان قديما امتنع زواله والتالي باطل
اما الملازمة فلان القديم ان كان واجبا لذاته امتنع زواله وان لم يكن واجبا لذاته افتقر الى موثر
ولا بد من الانتهاء الى الواجب لذاته دفعا للتسلسل وذلك الواجب اما ان يكون موجبا او مختارا
والثاني باطل لان فعل المختار محدث لاستحالة القصد الى ايجاد الموجود والقديم ليس بمحدث فتعين الاول

أنهم

واذا كانت مسبوقة بالغير لا تكون حاصلة عند حصول الغير فتكون معدومة فيكون وجودها مسبوقا بعدمها فتكون حادثة

ح ان لم يتوقف تاثيره فيه على شرط لزم من وجوب ذلك المؤثر وجوب الاثر وان توقف على شرط
فذلك الشرط ان كان ممكنا عاد التقسيم في احتياجه وان كان واجبا لزم من وجوب العلة والشرط
امتناع زوال ذلك القديم واما بيان بطلان التالي فلانا نشاهد في الفلكيات والعنصريات
الحركة فثبت ان الاجسام لا تخلو عن جزئيات الحركة او السكون الحادثين واما تناهي جزئيات الحركة
والسكون فلان وجود ما لا يتناهى محال بالتطبيق بان نفرض جملة من جزئيات غير متناهية
من احد الجانبين متناهية من الجانب الاخر ونقص منها قدرا متناهيا ونطبقها في الوهم الطرف المتناهي
من الجملة الزائدة على الطرف المتناهي من الجملة الناقصة بحيث يقابل كل فرد من افراد احدى الجملتين
ما يشابهه في المرتبة من الجملة الاخرى فان لم تنقص الجملة الناقصة عن الزائدة في الطرف الاخر
كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهذا محال وان انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف
كانت متناهية في الجانب الاخر والزائدة زادت عليها بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر
متناه متناهيا فالكل متناه في الجانب الذي فرض انه غير متناه فيه هف قوله ولوصف اشارة
الى دليل اخر على تناهي الجزئيات الحادثة المترتبة لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان وان
كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الان مرتين احديهما من حيث
كل واحد منهما سابق على الاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق متباينان
بالاعتبار متطابقين في الوجود ووجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو متصف بها
على المتصف بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع
النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق
والسوابق الزائدة عليها بقدر متناه متناهية فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف
واما بيان ان كل ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية فهو حادث فلان الضرورة قضت بحدوث
ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية لان ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية لو كان قديما فلا يخلو اما
ان يكون في القدم منفكا عن الحوادث اولا والثاني يلزم منه قدم الحوادث والاول يلزم منه
خلاف المقدر فثبت ان الاجسام حادثة ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم ان الحركة تقتضي
المسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون نوعها مسبوقا بالغير فممنوع وان اردتم بها انها تقتضي
ان يكون كل جزئي منها اذا وقع مسبوقا بالغير فمسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون مجموع الجزئيات
التي لا اول لها مسبوقا بالغير حتى يلزم ان لا يكون قديمة فانه يجوز ان يكون كل جزئي من الجزئيات

تؤثر والا لكان حادث يوصف بالاضافتين المتقابلتين اي كونه سابقا على ما بعده وكونه لا

مسبوقا بالغير ويكون مجموع الحركات التي لا اول لها لا يكون مسبوقا بالغير بمعنى ان لا يكون
مسبوقا بشيء آخر غير الحركات فان قيل ان ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر منقض وثل
امر يحصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية القديم غير مسبوقة بالغير
اجيب بان نوع الحركة باق مع الامور المنقضية والامور الحاصلة ولم يدل دليل على ان ذلك
النوع مسبوق بالعدم بل الدليل دل على ان جزئياتها مسبوقة بالعدم فجاز ان يكون ماهية
الحركة موصوفة بالدوام واشخاصها لا يكون كذلك والتركيب من امر منقض ومن امر يحصل يرجع
الى اشخاصها لا الى نوعها فاذن نوعها جاز ان يكون قديما والجواب عن هذا ان التركيب من امر
منقض ومن امر يحصل لا يرجع الى الاشخاص فقط بل النوع مشارك للاشخاص في هذا وذلك
لان النوع هو تمام حقيقة الاشخاص فما كان داخلا في حقيقة الاشخاص يكون داخلا في حقيقته
وايضا كون كل جزئي من الحركة مسبوقا بجزئي آخر الى اول مناف لكونه لا يشتمل على الجزئيات الحادثة
المتناهية وقيل لقائل ان يقول لا نم ان السكون اذا توقف على شرط يمكن على التسلسل فيه
ويلزم منه المحال ولم لا يجوز ان يكون كل شرط مشروطا بشرط آخر قبله لا الى اول لها واجيب عنه
بانه لا يجوز ذلك لما بينا من امتناع لا تناهي الحوادث فان قيل ما ذكرتم في تناهي الحوادث ففيه
نظر اما التطبيق فلانه لا يقع الا في الوهم وذلك انما يتصور بشرط ارتسام المنطابقين فيه وغير
المتناهي لا يرتسم في الوهم وانا قلنا ان التطبيق لا يقع الا في الوهم لان جزئيات الحركة لا يوجد
معا في الخارج فلا يقع التطبيق فيهما في الوجود والحاصل ان التطبيق انما يتم ان لو حصل
جملتان اما في الوهم او في الوجود وكلاهما منتف واما ورود السبق واللحوق في كل حادث
فلانه ايضا يتوقف على حصول السوابق في الوهم او في الخارج وهو غير متصور لما ذكرنا
في التطبيق اجيب بان ورود السبق واللحوق بحسب نفس الامر لا يتوقف على حصول
السوابق دفعة بل يتوقف على حصولها في الجملة اعم من ان يكون على التدريج او دفعة والفرض
ان للسوابق حصولا في الخارج على سبيل التدريج والانقضاء فيتم البيان على هذا الوجه
لا اصل ولما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها الشرح لما فرغ من بيان
حدوث الاجسام اشار الى حدوث الاعراض اي الجسمانية ايضا وذلك لان الاعراض
الجسمانية استحال قيامها الا بالاجسام فيكون متوقفة على الاجسام الحادثة والمتوقف
على الحادث حادث الاصل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله والجاذ الحدوث

الحدوث وقد وردت عند بعضهم والملازمة منتفية والتعليلة لا تستدعي الزمان وقد سبق تحقيقه الشرح
لما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها تقرير الدليل
الاول لهم ان الاجسام لو كانت حادثة لكان لها موثر فلا يخ اما ان يكون قديما او حادثا والثاني
لا يخ اما ان ينتهي الى موثر قديم اولا والثاني باطل والا يلزم الدور او التسلسل وكلاهما محال فاذن
لا بد وان يكون لها موثر قديم او حادث ينتهي الى موثر قديم وعلى التقديرين لا بد من موثر قديم فذلك
الموثر لا يخ اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه موثرا في آثاره حاصلا في الازل اولا فان كان الاول
فلا يخ اما ان يجب مع حصوله حصول آثاره اولا فان كان الاول يلزم قدم آثاره فيلزم قدم الاجسام
هف مع انه هو المدعى واما ان لا يجب فكان وجوده مع عدم تلك الآثار رجحانا بلا مخصص فانه
مع مجموع الامور المعتبرة في الموثرية تارة مع وجود تلك الآثار وتارة مع عدمها فاختصاص
ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر ما لاجله
كان هو اولى بوجود ذلك الاثر واما ان لا يتوقف فان كان الاول كان ذلك المخصص معتبرا في
الموثرية وهو ما كان حاصلا قبل ذلك فاذن كل ما لا بد منه في الموثرية ما كان حاصلا في الازل
وقد فرضناه حاصلا هف وان كان الثاني كان ذلك ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر
من غير مرجح وهو محال وان كان الثاني وهو ان لا يكون جميع ما لا بد منه في كونه موثرا في آثاره حاصلا
في الازل فلا بد وان يتوقف على حادث آخر وذلك الحادث لا بد له من موثر فينتقل الكلام اليه ونقول
لا يخ اما ان ينتهي الى موثر قديم اولا فان كان الثاني يلزم الدور او التسلسل وان كان الاول فننقل
ذلك الموثر الى الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث اولا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان
الاول ينتقل الكلام اليه ويلزم القدم او التسلسل في الحوادث لا الى اول لها وهو محال الجواب ان
اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه اذ لا وقت قبل ذلك الوقت
فان الاوقات التي يطلب فيها المرجح معدومة ولا تمايز بينها الا في الوهم واحكام الوهم في امثال
ذلك غير مقبولة ووجود الزمان انما ابتدأ مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات
قبل ابتداء وجود الزمان اصلا ولقائل ان يقول اذا لم يمكن ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود
الزمان اصلا يكون ابتداء سائر الموجودات ممتنعا لذاته ويلزم الانقلاب او لغيره فيتوقف
على انتفاء ذلك الغير فلا يكون كل ما لا بد منه في الموثرية حاصلا والمقدر بخلافه والجواب الصحيح
ان نقول اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر لاجل تعلق الارادة القديمة به

فلم يلزم احد المحذورين اه لا التوقف على امر آخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة
هو المخصص والمرجح تقرير الدليل الثاني انه ان كان موجدا للاجسام ان كان موجبا لذاته يلزم من قدمه
قدم الاثر وان كان مختارا فلا بد له من غاية في الايجاد فكان مستكملا بذلك الايجاد فكان ناقصا
لذاته تقرير الجواب ان المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر فعلى هذا لا يكون لفعله غاية هذا على راي
بعض وعند بعض الغاية استكمال الفعل لا الفاعل وعند بعضهم ان الغاية هو نفس الفاعل لا انه
انما يفعل لانه فوق الكمال تقرير الدليل الثالث ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها
ممكنة الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا لانه ثابت وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا
امرا مباينا بل مقارنا لها وهو المادة ثم ان كانت المادة حادثة افتقرت الى مادة اخرى ولزم التسلسل
والا لزم قدم المادة ويلزم من قدم المادة قدم الصورة فيلزم قدم الجسم على تقدير حدوثه هف
تقرير الجواب انا بينا ان المادة منتفية وان الحادث لا يسبقه مادة وقد عرفت ما فيه تقرير الدليل
الرابع ان قبل كل حادث حادث لا الى اول وهذا ينافي القول بحدوث العالم وانما قلنا ان قبل
كل حادث حادث لا الى اول لان الزمان لا يقبل العدم الزماني لان كل محدث فعدمه سابق على وجوده
ومعلوم ان ذلك السبق امر مغاير للعدم لان العدم قد يكون قبل وقد يكون بعد والقبل لا يكون بعدا
وتلك القبلية صفة ثبوتية فقبل اول للحوادث حادث آخر والكلام فيه كما في الاول فقبل كل حادث
حادث لا الى اول تقرير الجواب ان القبلية لا تستدعي الزمان وقد مر تحقيقه وقد عرفت ما فيه
واعلم ان كل حادث له علل اربع الفاعل والغاية والمادة والصورة وهذه الدلائل الاربع
ماخوذة من هذه الاربع الاول من العلة الفاعلية والثاني من الغائية والثالث من المادية و
الرابع من الصورية الاصل الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه
وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه الواحد امران ولا سبق لمشروط لاحق
في تاثيره او وجوده والا لما استغنت صلاحية التاثير عنه لان المؤثر مختار الشرح لما فرغ
من مباحث الاجسام شرع في البحث عن الجواهر المجردة اي العقول والنفوس اما العقل وهو الجوهر
المجرد الذي لا يتعلق بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فقد انكره المتكلمون وقالوا لو وجد جوهر
مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لشاركه الباري تعالى في هذا المعنى فيلزم ان يكون ذات الباري مركبا
من الامر المشترك وما يمتاز عنه وهو محال والجواب عنه ان المشاركة في العوارض لا سيما في السلب
لا يقتضي التركيب في الذات والى هذا اشار بقوله اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه ثم قال المصنف

اي كونه اصلح في نفس الامر

لذاته وم

وهاهنا م

وادلة وجوده اي ادلة وجود العقل مدخولة اي ضعيفة مزيفة منها ان الله تعالى واحد من جميع
الجهات فالصادر عنه اولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد الصادر عنه
اولا جسما اولا يصدر عنه امران لان الجسم مركب من الهيولى والصورة وليست واحدة منهما
علة للاخرى ولا واسطة مطلقة للاخرى والا يلزم تقدم احديهما على الاخرى ما بالتشخص
وليس كذلك بل محتاجان الى علة توجد كل واحدة منهما فلو كان الجسم هو المعلول الاول يلزم
ان يصدر عن الواحد الحقيقي امران وقد عرفت بطلان ذلك ولا يجوز ان يكون صورة او نفسا
لان كل واحدة منهما مشروطة بالمادة في فاعليتها اما الصورة فلان فاعليتها موقوفة على
تشخصها وتشخصها موقوف على المادة واما النفس فلان فعلها يتوقف على الالة المحتاجة
الى المادة فلو كان المعلول الاول هو الصورة او النفس لكانت سابقة في تاثيرها على المادة
ضرورة كون المادة متاخرة عنها لانها معلولة لها ولا يجوز ان تكون سابقة في تاثيرها على المادة
اذ لا سبق لمشروط في تاثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط
باللاحق في تاثيره اي لا سبق لمشروط هو الصورة او النفس في تاثيرها بما فرض لاحقا على
المادة ولا يجوز ان يكون عرضا والا يلزم ان يكون العرض موجودا قبل الجوهر لان المعلول
الاول سابق على غيره ويمتنع ان يسبق العرض على الجوهر اذ الجوهر شرط في وجود العرض و
الى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق لمشروط هو العرض في وجوده بما فرض لاحقا هو الجوهر
ولا يجوز ان يكون المعلول الاول المادة لان المادة لو كانت هي المعلول الاول لكان لها صلاحية
التاثير لان المعلول الاول مؤثر فيما بعده لكن المادة استغنت عنها صلاحية التاثير لان المادة
هي القابلة فقط وما هو قابل فقط لا يصلح للتاثير لان نسبة القبول الامكان الخاص
ونسبة الفعل الوجوب ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالقياس الى شيء واحد آخر له نسبة الوجوب
ونسبة الامكان والى هذا اشار بقوله والا لما استغنت صلاحية التاثير عنه اي لا سبق لما استغنت
صلاحية التاثير عنه لانها استغنت صلاحية التاثير لو كان سابقا يلزم ان يكون مؤثرا بالنسبة
الى ما بعده ويمتنع ان يكون ما استغنت عنه صلاحية التاثير فاعلا وايضا لو كان الهيولى هي المعلول
الاول لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو محال فتعين ان يكون المعلول الاول هو
العقل لان المعلول الاول لا بد وان يكون ممكنا والممكن اما عرض او جوهر والجواهر منحصرة في الخمس
وقد بين امتناع ان يكون المعلول الاول عرضا او واحدا من الجواهر الاربعة التي هي غير العقل

معا م

يعني ان يكون المعلول الاول هو العقل هذا تقرير الدليل واما بيان ضعفه فلان الله تع
كما سنعلم مختار والمختار يجوز ان تتعدد اثاره وافعاله هذا بعد تسليم الاصول التي بنوا عليها هذا
الدليل الاصل وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل
اذ طلب الحاصل فعلا وقوع يوجب الانقطاع وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطا
وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب المحال الشرح هذا دليل اخر على اثبات
العقول مع ما يرد عليه ولما كان هذا الدليل متوقفا على مقدمات لم تبين في المتن احتجنا الى ان
نورده على وجه يشتمل على جميع مقدماته بالفعل بحيث لم يبق اشتباه تقرير الدليل ان الاجرام
السماوية ليس بعض اجزائها التي نفرض اولى بما عليه من الوضع والمحاذاة من بعض بحسب طبايعها
لان الطباع الكلي للاجزاء المفروضة متحدة فلا تقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الوضع
والمحاذاة لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة واجبة فالنقلة عنها جائزة وتلك النقلة لا يتصور
الا بالميل لان الحركة بدون الميل محال لما ستعرف فيجب ان يكون في طباعها ميل ولما لم يكن عليها
سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير فوجب ان يكون في الاجرام السماوية
مبدا ميل ووجود مبدا الميل المستدير في الجرم البسيط دل على انه يمتنع ان تصدر عنه على
عن ذلك الميل بحسب الطبع والعايق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عايق عن الحركة المستديرة من
خارج اذ ميل مستقيم او مركب ممتنع وجوده عند الاجرام السماوية ووجود مبدا الميل وعدم
العايق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة
والحركة المستديرة للاجرام السماوية ارادية لان الحركات اما قسرية او طبيعية او ارادية وذلك
لان مبداها اما خارج عن المتحرك فتكون قسرية او غير خارج وح اما ان يكون بدون شعور
فتكون طبيعية او مع شعور فتكون ارادية ولا يجوز ان تكون حركة الاستدارة للاجرام السماوية
قسرية لان مبداها طباع لما عرفت ولا يجوز ان تكون طبيعية لان كل ما يتوجه اليه بالحركة المستديرة
يكون تركه التوجه اليه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يكون حركة واحدة يميل بالطبع
عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بالحركة وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع
ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المتروك بالطبع مطلوبا بالطبع
لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فتكون نفس الحركة دايما مطلوبة بالطبع
غير هارب منها لانا نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية بل انما تطلب لغيرها فان المحرك الذي

هو بالذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له في ذاته لان مقتضى الشيء لذاته يدوم بدوامه وما
لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء اذ فرض فالمحرك القار انما يقتضي الحركة لا لذاتها بل لشيء
اخر يحصل ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات
المطلوبة لذاتها وايضا فان الحركة لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير
فتعين ان يكون ارادية ثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادة
المتحرك تستلزم التشبه بالكامل اي التشبه بالذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل وذلك لان الارادة
تقتضي ان يكون للمريد المتحرك غرض من التحرك وذلك الغرض اما حسي او عقلي وذلك لان ذلك الشيء
اما ان يكون تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه اولا والاول هو الحسي والثاني هو العقلي
فان كان حسيا يكون الحركة صادرة عن تصور حسي والصادر عن التصور الحسي يكون
الداعي اليه اما جذب ملايم او دفع مناف فالذي لجذب الملايم هو الداعي الشهواني والذي
لدفع المنافي هو الداعي الغضبي والاغراض الحسية لا تخرج عن هذين الامرين ولا يجوز
ان يكون لداع شهواني او غضبي لان الشهوة والغضب مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير
عن حالة ملايمة الى حالة غير ملايمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تنخرق ولا تتكون ولا تفسد
ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل لما عرفت فلا تتغير الاجرام السماوية عن
حالة ملايمة الى حالة بخلافها فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون لحركاتها داع شهواني
او غضبي فلا يكون غرضها امرا حسيا فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا وذلك الامر العقلي
اما ان يمكن حصوله بالحركة او يمتنع والثاني باطل لان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذات
عاقلة مجردة عن الغواشي المادية يستحيل ان تكون نحو شيء محال وانما قلنا التصور العقلي
لذات عاقلة مجردة عن الغواشي الغريبة لما ستعرف ان التصور العقلي لا يمكن لغيرها فلا بد
وان يكون لامر يمكن حصوله بالحركة وذلك الغرض الممكن الحصول اما ان يكون حصوله مظنونا
او محققا والاول باطل لان الحركات واجبة الدوام يمتنع على امر واجب الدوام والمظنون
لا يجب دوامه فتعين ان يكون حصوله محققا وح اما ان يكون عايدا الى السافل اي العالم
العنصري او الى نفسها او الى امر اعلى منها والاول والثالث محالان والا يلزم استكمال الكامل
بالناقص فتعين ان يكون الغرض عايدا الى انفسها وح يكون ذلك الغرض اما ذاتا او صفة وعلى
التقديرين اما ان ينال اولا ينال فان لم ينل فاما ان ينال ما يشبهه اولا فان كان الاول او الثاني وجب

انقطاع الحركة وذلك لانه اذا حصل لم يبق طلبه فوجب انقطاعها واذا لم ينله ولا شبهه ما
لبقي بالقوة ابدا فيجب ان ينقطع الحركة لانه ح لا يكون محقق الحصول وقد عرفت ان دوام
الحركات لا يبنى على ما لا يتحقق دوامه فتعين ان يكون الغرض هو ان ينال شبه ذات او صفة
ونيل الشبه اما دفعة او على سبيل التعاقب والاول باطل والا لوجب انقطاعها فتعين الثاني
ولا يجوز ان يكون ذلك المتشبه به واجبا والا لكان التشبه في جميع السماويات واحدا
ولا يجوز ان يكون عنصريا او عرضا له والا لزم ان يكون الكامل مستكملا بالناقص ولا ان يكون
جرما سماويا او نفسا سماوية والا لكانت حركة المتشبه والمتشبه به متفقة في النوع والسرعة و
البطوء وليس كذلك واذا ثبت انه لا يكون جرما سماويا ولا نفسا سماوية ظهر انه ليس بجسم فيها
فتعين ان يكون المتشبه به هو العقل ولا يجوز ان يكون عقلا واحدا والا لا تفقت الحركات
في مناهجها وكيفياتها وليس كذلك فتعين ان يكون المتشبه به عقولا متكثرة هذا تقرير الدليل واما
تقرير ضعفه فلانه موقوف على دوام الحركة وقد عرفت ان الحركة لها بداية فلا يكون دائمة واليه
اشار بقوله لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل متوقف على دوام الحركة التي
اوجبنا انقطاعها حيث بينا نهايتها وايضا مبني على حصر الطلب في الاقسام التي ذكرت
والحصر فيها ممنوع وايضا يمكن ان ينازع في امتناع طلب المحال فان للقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يحرك الاجرام السماوية لغرض ممتنع الحصول وما ذكرتم في بيان امتناع طلب المحال ضعيف
هذا بعد تسليم المقدمات التي بنوا عليها هذا الدليل من امتناع حركاتها على الاستقامة
ووجوب الميل المستدير طباعها ومن كون الحركة غير مطلوبة بالذات وكل واحد من مقدماته
الدليل يمكن ان ينازع فيها الاصل وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن المنع
او علل الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتي الشرح هذا اشارة الى دليل
آخر على اثبات العقول مع الجواب عنه تقرير الدليل انه لا علية بين المتضايفين اي الحاوي
والمحوي اي لا يكون الحاوي علة للمحوي ولا المحوي علة للحاوي اما ان الحاوي لا يكون علة
المحوي فلانه لو كان الحاوي علة للمحوي يلزم الممتنع بالذات ممكنا بالذات والتالي ظاهر
الفساد بيان الملازمة ان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان متقدما بالوجود والوجوب
على وجود المحوي ووجوبه لان العلة متقدمة بالوجود والوجوب على وجود المعلول
ووجوبه فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي المعلول امكان وجود لان تشخص

العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول اما الوجود والوجوب فبعد وجود
الحاوي ووجوبه فلا يخ اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي او غير واجب
مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوب الحاوي لان عدم
الخلاء داخل الحاوي امر مقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه
لكن قد بينا ان الملاء المحوي لا يكون واجبا مع وجوب الحاوي فيلزم ان يكون عدم الخلاء داخل
الحاوي ايضا غير واجب مع وجوب الحاوي فيكون ممكنا مع وجوب الحاوي وقد بينا ان الخلاء
ممتنع لذاته فثبت ان الحاوي ليس بعلة للمحوي واما ان المحوي ليس بعلة للحاوي فلانه لو كان المحوي
علة للحاوي يلزم ان يكون الاقوى والاعظم معللا بالاضعف والاصغر فان الحاوي اقوى
واعظم من المحوي والوهم لا يذهب الى تعليل الاقوى بالاضعف ولا يمكن ان يكون الجسم مطلقا
علة لجسم آخر وذلك لان الجسم يفعل بصورته لانه انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل وان
ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون موجودا
بالفعل الا بصورته لان المادة انما يكون الجسم بها موجودا بالقوة والفعل الصادر عن صورة
الجسم انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان الصورة انما تقوم بمادتها فكذلك ما يصدر عنها بعد
تقومها بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة الوضع ولذلك فان النار لا يسخن اي شيء اتفق بل
ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان
مقابلا لجرمها فاذن الجسم انما يفعل بصورته بمشاركة الوضع والفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن
ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع فالجسم انما يكون فاعلا
لما له وضع بالقياس اليه وما يكون علة للجسم لا بد وان يكون اولا علة لجزئيه اعني المادة والصورة
فلو كان الجسم علة للجسم يلزم ان يكون اولا علة لجزئه لكن لا وضع لجزئي الجسم بالنسبة الى جسم آخر
حتى يوجدهما اولا لان قبل الايجاد لا يكون لجزئيه وجود فضلا عن ان يكون لهما وضع فان الجسم
لا يكون علة لجسم آخر وبهذا يعرف ان الصورة والنفس والاعراض القائمة بها لا يكون علة
لجسم وكذلك الهيولى لا يكون علة له وكذلك الواجب فتعين ان يكون علة الجسم هو العقل
هذا تقرير الدليل واما تقرير الجواب فبان يقال لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان الخلاء
ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن لا يكون عدمه واجبا لذاته لان كون عدمه واجبا
لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا بغيره وللقائل ان يقول ان اردتم بقولكم ان الكون

عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون جامعه اعني المحوي واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره
الذي هو الحاوي فسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المتنافيين لجواز ان يكون صدق
الثاني بانتفاء الثاني من المتنافيين وهو ان يكون المحوي واجبا بغيره الذي هو الحاوي وانتفاء
هذا لا يوجب ان لا يكون المحوي واجبا بغيره لجواز ان يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالحاوي
لا بانتفاء وجوبه بالغير فان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء
واجبا لذاته ينافي كون جامعه اعني المحوي واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم
المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بغير الحاوي لا يستلزم امكان الخلاء اذا لم يكن الحاوي علة
للمحوي فان الخلاء لا يفرض بارتفاع المحوي مطلقا بل انما يفرض بارتفاع المحوي من حيث هو
محوي مثلا بان يفرض محيط لا حشو له يفرض الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض ليس
خلاء واذا لم يكن امكان الخلاء لازما لوجوب المحوي بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا
لوجوبه بالغير وقولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا تقتضي امتناعه بل معناه
ان تصوره انما يقتضي امتناعه ولا يتصور الخلاء الا بان يفرض محيط لا حشو له يفرض
الابعاد يتصور منه الخلاء لا حصل واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة
بالقوة وهي مغايرة للمزاج شرط فيه لاستحالة الدور وللممانعة في الاقتضاء ولبطلان احدهما
مع بقاء الآخر ولما نفع العقل عنه والمشاركة به والتبدل فيه الشرح لما فرغ عن مباحث
العقل شرع في مباحث النفس وهي احد الانواع الخمسة التي للجوهر وبها تم بحث الجواهر
عرفها اولا بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والكمال هو ما يتم النوع به وهو اول
وثان فالكمال الاول هو الذي يصير النوع به بالفعل كالصورة النوعية الحاصلة للحديد حتى
صار بها نوعا بالفعل وهو السيف والكمال الثاني ما يتبع النوع من عوارضه كالقطع للسيف
والروية والاحساس والحركة للانسان فان هذه الكمالات للنوع لكن ليست اولية فانه
لا يحتاج في ان يصير نوعا بالفعل الى حصول هذه الاشياء له بالفعل اذا عرفت هذا فنقول
النفس كمال اول واحترزنا به عن الكمالات الثانية والكمال لا بد وان يكون بالنسبة الى شيء
فالنفس هي كمال لجسم والجسم المأخوذ في تعريفها هو بالمعنى الجنسي لا المادي لان الكمال انما يكون
كمالا بالنسبة الى ما يكون ناقصا ويتم به والطبيعة الجنسية هي التي تكون ناقصة محتاجة
الى متمم يحصلها ويتم به وقوله طبيعي احترز عن الكمال الاول للجسم الصناعي كالسرير فانه لا يكون

الاول من المتنافيين كون
عدم الخلاء واجبا لذاته
والثاني كون جامعه واجبا
بغيره الذي هو الحاوي منه

نفسا

نفسا وقوله آلي اي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها احترز عن صور البسائط
والمعدنيات فانها وان كانت كمالات اولى لاجسام طبيعية لكن ليست بآلية وقوله ذي حيوة
بالقوة اي يمكن ان يصدر عنه ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك
والحركة الارادية والنطق واعلم ان هذا التعريف يتناول النفوس الارضية اعني النباتية
والحيوانية والانسانية والنفوس الفلكية على راي من يرى ان الفلك يفعل بالآلات وهو من قال
ان الفلك يشتمل على عدة كرات ثم فعله بمجموع تلك الكرات وهي كالآلات لنفس ذلك الفلك واذا لم يكن لكل
كرة منها نفس مفردة بل النفس لا يكون الا للفلك المشتمل على تلك الكرات وعلى راي من يرى ان لكل
كرة لها نفس مفردة لا يكون هذا التعريف شاملا للنفوس الفلكية واطلاق النفس على الارضية و
الفلكية باشتراك اللفظ ولما عرف النفس اراد ان يبين ان النفس الانسانية مغايرة المزاج والبدن
واجزائه فاثبت اولا مغايرتها للمزاج باربعة اوجه تقرير الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج
لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما جمعها على الاجتماع والتأليف النفس فيكون
حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتأليف الموقوف على النفس فيكون حصول المزاج موقوفا
على حصول النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور لانه يلزم توقف النفس على حصول
الالتيام بين الاضداد المتنازعة الى الانفكاك المتوقف على النفس والدور مستحيل فيكون النفس
مغايرة للمزاج والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة للمزاج شرط فيه لاستحالة الدور وقيل ان المركبات
تستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدايها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا
في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور
واجيب بان علة الالتيام بين اجزاء المني هو نفس الابوين وعلة الالتيام بين الاجزاء المضافة
اليها الى تمام البدن والى آخر العمر هو نفس المولود فالمزاج الذي هو شرط في صدور الكمال الاول
من المبدا هو المزاج الواقع بين اجزاء المني التي يكون نفس الابوين جامعها والمزاج الذي يكون
النفس شرطا في حصوله هو المزاج الواقع في المراتب الواقعة بعد مرتبة المني بسبب انضمام اجزاء
اخر اليها فلا يلزم الدور تقرير الوجه الثاني ان النفس مغايرة للمزاج لانهما متمانعان في الاقتضاء
فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج مانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي
الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على تغاير المقتضيين
فيكون النفس مغايرة للمزاج تقرير الوجه الثالث ان المزاج مغاير للنفس لان النفس باقية

خ
وجود الاولاد

اي على هذا الراي منه

يكون حو

عند بطلان المزاج لانه اذا ورد كيفيه مضاده للكيفيه المزاجيه سطل الكيفيه المزاجيه ويكون
النفس مدركه لها فتكون باقيه عند ورود تلك الكيفيه فالذي سطل مغاير لما لا يبطل فان قيل
لم لا يجوز ان يكون المدرك الباقي هو المزاج المتجدد عند لقا الضد اجيب بان المزاج المتجدد
لا يكون مدركا لان المدرك لا بد وان ينفعل عن المدرك والمزاج الثاني شابه الكيفيه المضاده للمزاج
الاول فلا ينفعل عنه فلا يكون مدركا لها فقوله ولما نفعه وقوله ولبطلان معطوف على قوله
لاستحالة الدور ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزايه وان يبين
مغايرتها للجسمية اما الاول فلان الانسان لا يغفل عن ذاته حتى ان النايم في نومه والسكران في
سكره لا يعزب ذاته عن ذاته ويغفل عن بدنه وعن اعضايه الظاهرة والباطنه والقوى والحواس
فذاته اعني نفسه الناطقه غير هذه الاشيا واما الثاني فلان الانسان يشارك غيره في الجسمية
ويخالفه في نفسه الناطقه فما به المغايرة مغاير لما به المشاركه فالنفس غير الجسمية ولما بين ان النفس
غير الجسميه ذكر دليلا يدل على مغايرتها للمزاج والبدن واعضايه واجزايه والجسمية تقريره
ان هذه الامور تتبدل في الانسان دايما والنفس باقيه بحالها فان الانسان يشعر بذاته شعورا
مستمرا ويعلم انه هو الذي كان منذ سبعين سنه او اكثر والمتبدل غير ما ليس يتبدل فالنفس
غير هذه الاشيا الاصل وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها وعدم انقسامها وقوتها على
ما يعجز المقارنات عنه ولحصول عارضها بالنسبه اليها يعقل محلا منقطعا ولاستلزام استغنا حال
العارض استغنا المعروض ولانتفا التبعيه لحصول الضد الشرح لما بين مغايرة النفس
للمزاج والبدن واجزايه والجسمية اراد ان يبين تجردها اي كونها ليست جسم ولا جسمانيه واحتج
على تجردها بسبعه وجوه تقرير الاول ان عارض النفس الناطقه اي الصورة العقليه المنطبعه
فيها مجردة اي ليست جسم ولا جسمانيه فيلزم ان يكون النفس الناطقه التي هي معروضه لها مجردة
اما بيان الاول فلان الصورة العقليه مشتركه بين كثيرين وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا
اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بعوارض ماديه من مقدار
معين واين معين ووضع معين وكيف معين وغيرها لكن فلا يكون ملايما لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا
بين كثيرين هذا خلف واما بيان الثاني فلان النفس الناطقه التي هي معروضه للصورة العقليه
لو لم يكن مجردة لكانت الصورة العقليه الحاله فيها غير مجردة لان اختصاص المحل بالمقدار المعين
والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه به تقرير الوجه الثاني ان النفس

الناطقه غير منقسمة ولا شي من الماديات بغير منقسمة فالنفس الناطقه لا يكون ماديه اما الصغرى
حصول م فلان في المعقولات معاني غير منقسمه لا محاله والا لكان كل معقول من مقومات غير متناهيه
بالفعل ضرورة حصول المقومات عند ما تقوم بها بالفعل وهو محال ومع لزوم المحال فالمطلوب
حاصل لان كل كثرة سوا كانت متناهيه او غير متناهيه لا بد فيها من واحد بالفعل لان الكثرة
لا بد فيها من الاحاد فاذن لا بد في المعقولات من واحد بالفعل فاذا اعقل الواحد من حيث
هو واحد فما يعقل من حيث هو لا ينقسم فمحلها الذي هو عاقل له اعني النفس الناطقه لا ينقسم
والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فثبت ان النفس
الناطقه غير منقسمة واما الكبرى فلان كل مادي منقسم لما عرفت من انقسام الجسم وما يقارنه
قيل عليه لا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فان الخط ينقسم والنقطة الحالة فيه
غير منقسمة وايضا لا نم ان كل مادي ينقسم فان النقطة ماديه غير منقسمه والجواب عن الاول
لحوق ح ان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان لحوق الحال فيه من حيث ذاته لا من حيث طبيعه
اخرى واما اذا كان لحوق الحال فيه من حيث لحوق طبيعه اخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام
العاقل ح الحال والصورة العقليه انما تحل العاقل من حيث هو ذاته لا من حيث لحوق طبيعه اخرى فيلزم من
انقسامه انقسام الحال واما النقطه فانما تحل الخط لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه
فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطه لان حلول النقطه فيه من حيث التناهي لا من حيث
الذات والجواب عن الثاني ان المراد من قولنا لا شي من الماديات بغير منقسمة انه لا شي من الجوهر
المادي بغير منقسم وكانه هذا الدليل على تسليم جوهرية النفس لان جوهريته تعرف مما سبق بالحدس
تقرير الوجه الثالث ان النفس الناطقه تقوى على ما تعجز عنه المقارنات اعني القوى المقارنه
للمادة فلا يكون النفس الناطقه مقارنه للمادة بيان ذلك ان النفس الناطقه تقوى على ادراك
ذاتها وادراك ادراكاتها والقوى المقارنه للمادة لا يدرك ذاتها ولا يدرك ادراكاتها وايضا القوى
المقارنة للمادة لا ينطبع فيها الكليات والنفس الناطقه ينطبع فيها الكليات تقرير الوجه الرابع
ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لان حصول العارض للنفس الناطقه
بالنسبه اليها يعقل محلا منقطعا اي لان حصول العلم للنفس الناطقه بالنسبه اليها يعرض محلا
لها منقطع اي في وقت دون وقت لا دايما والحاصل ان النفس الناطقه تعقلها لكل عضو من
اعضايه منقطع اي حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالة في عضو من الاعضا لكانت دايمة

العقل له او غير معقل له اصلا وذلك لان تعقلها لذلك العضو انما يكون بمقارنة صورته لها
فح لا يخ اما ان يكون الصورة الحاصلة لذلك العضو كافية في تعقلها له او لم يكن كافية فان كان الاول
يلزم ان يتعقله دايما لان صورة ذلك العضو دايما مقارنة لها والعرض انها كافية في تعقلها له
وان كان الثاني فلا يعقله البتة لانه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في تعقلها له لكان تعقلها
لحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة لها محال لانه لو
حصل لها صورة اخرى مماثلة لصورة العضو لكان تلك الصورة مقارنة لمحل النفس الناطقة
لان مقارن الحال مقارن للمحل لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة لصورته والا يلزم
اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع وقد اعترض على هذا بانا لا نم انه اذا لم يكن صورة
العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل بحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو
وانما يلزم ذلك ان لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان
الصورة المعقولة من السماء ليست بمساوية للسماء في تمام الماهية ولو جاز ذلك لجاز ان يكون
السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض اتم من المناسبة بين
المعقول من السماء وبين السماء الموجودة لان السواد والبياض شيئان كانا كونهما عرضين
حالين في المحل محسوسين والصورة المعقولة من السماء عرض غير محسوس حالة في محل غير محسوس
والسماء الموجودة جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وايضا لا نم ان العاقلة
اذا كانت متعقلة لمحلها بصورة مساوية له يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في محل واحد وذلك
لان احديهما حالة في العاقلة والاخرى في محل لها وايضا يلزم بعين هذا الدليل ان النفس عالمة
بنفسها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشيء منها في وقت من الاوقات والجواب عن الاول ان ماهية
الشيء عبارة عما حصل في العقل من ذلك الشيء دون لواحقه الخارجة عنه ولا شك ان الصورة
المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء بل عينها وهو قول المشكك ان الصورة المعقولة من
السماء ليست بمساوية للسماء الموجودة في تمام الماهية قول باطل لان المعقول من السماء
ليس الا نفس ماهية السماء واما السواد والبياض فغير متساويين في تمام المعقولية لان كل واحد
منهما متميز عن الآخر بفصل مقوم لحقيقته بعد اشتراكهما في مطلق اللون فلا يكونان متساويين
في تمام الماهية بخلاف الصورة المعقولة من السماء والسماء الموجودة في الخارج فانهما متساويان
في تمام الماهية وان اختلفتا في العوارض والعوارض لا تنافي المساواة في تمام الماهية بلا اختلاف

الفصول والجواب عن الثاني ان الصورة الحالة في العاقلة لا بد وان يكون حالة في محلها اذا كانت العاقلة
جسمانية وذلك لانه اذا كانت العاقلة جسمانية كانت ذات تفعل بمشاركة المحل لان كل فاعل جسماني انما
يكون فاعلا بمشاركة الجسم فلو لم يحل الصورة الحالة في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة الجسم فلا يكون
جسمانية هذا خلف فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في المحل فقط والاخرى
حالة فيه وفي العاقلة ايضا اجيب بان هذا النوع من الحلول اثنينية ان قاوا قيما ان الشيء باحد
الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله لا متزج يكون الصورتان
المتماثلتين في تمام الماهية حالتين في محل واحد والجواب عن الثالث ان صفات النفس ولوازمها
تنقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها لكونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس
الى شيء مغاير لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دايما
كما كانت مدركة لذاتها دايما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم
المقايسة تقرير الوجه الخامس ان عارض النفس الناطقة مستغن عن المادة واستغناء العارض
عن المادة يوجب استغناء معروضه عنها اما الاول فلان عارض النفس الناطقة الصورة العقلية
والصورة العقلية مستغنية عن المادة والا لكانت مخصوصة بمقدار واين ووضع وليس كذلك
واما بيان الثاني فلانه لو لم يستغن المعروض عن المادة على تقدير استغناء عارضه عنها يلزم ان يكون
عارضه ايضا غير مستغن عنها لان احتياج المعروض الى الشيء يستدعي احتياج عارضه اليه تقرير الوجه
السادس ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة للجسم في الضعف
والكلال وذلك لان القوة المنطبعة في الجسم انما يفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها والا يعرض للآلة
كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط واعتبر قوى الحس والحركة
والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال ولهذا فانه قد يقوى افعالها مع ان الجسم
صار ضعيفا فلا يكون النفس الناطقة قوة منطبعة في جسم تقرير الوجه السابع ان النفس الناطقة
غير منطبعة في الجسم لان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها
وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة وذلك لان افاعيلها لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعات
تلك القوى كما يكل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بقاهر يقهر طبيعة
المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى
طبايع العناصر التي يتألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقهورة عليها بمقاومة

لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا ولذلك لا يشعر بالروائح
الضعيفة عقيب القوية فتبين ان القوى المنطبعة في الاجسام يكلّها تكرر الافاعيل ويحصل
للنفس الناطقة ضد ذلك اي النفس الناطقة لا يكلّها تكرر هذه الافاعيل فالنفس الناطقة غير
منطبعة في الجسم واعلم ان هذه الوجوه السبعة مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحد
والاقناعيات العلمية تكون نظرا وفائدة ايرادها وعدم الاكتفاء ببعضها ان بعض النفوس ربما
يطمئن قلبه الى بعض منها ولا يطمئن الى غيرها والبعض بخلافه لتفاوت الاستعدادات لقبول
التقنيات فيورد الجميع ليعم النفع بها وايضا ربما تتلقى النفس لقبول النتيجة من دليل دليل
وتتلقى من مجموعها فيورد الجميع لهذا الاصل ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها
واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها الشرح مذهب ارسطو واتباعه ان النفوس
البشرية متحدة بالنوع ومذهب طائفة من المتقدمين انها مختلفة بالماهية واختار المصنف الاول
واحتج عليه بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد على معنى انحد اشتمالها وهذا يقتضي
وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة يمتنع ان يجمعها حد واحد وقيل فيه نظر لان الحد انما يكون بالنسبة
الى المعنى الكلي لا بالنسبة الى الجزئيات والمعنى الكلي الذي يكون الحد بالنسبة اليه كما يحتمل ان يكون
نوعا يحتمل ان يكون جنسا وللقائل ان يقول ان الحد الواحد منطبق على تمام حقيقة النفوس وهذا
كاف في ثبوت اتحادها بالنوع واما القائلون باختلافها بالماهية فقد احتجوا بانها مختلفة العوارض
مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والعفة والفجور وليس ذلك الاختلاف بسبب والسجاعة م
المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية
الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض بحالها وايضا قد
تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله ولا من الاسباب الخارجية لانها قد تكون بحسب نفس
خلقا والحاصل ضرورة فعلم ان هذه الامور من لوازم النفوس واختلاف اللوازم دال على
اختلاف الملزومات فقوله واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى رد هذا
الدليل وتقرير الرد ان اختلاف هذه العوارض لا يقتضي اختلاف النفوس بالماهية لان الملزومات
وان اختلفت بسبب اختلاف اللوازم لكن الملزومات ليست هي النفوس فقط بل النفس
والعوارض المختلفة ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يقتضي ان يكون
كل جزء ايضا مختلفا حتى يلزم منه ان يكون النفوس مختلفة فانه يجوز ان يكون اختلاف المجموع

حسب

بحسب اختلاف الجزء الاخير اعني العوارض لا الاصل وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا
وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع الشرح
ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون
ومن قبله الى انها قديمة واختار المصنف الاول ولهذا قال وهو ظاهر على قولنا اي حدوث النفس
ظاهر على قول المليين لان العالم حادث عندهم والنفس من جملة العالم واما على قول الخصم اي
ارسطو واتباعه فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين
او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان النفس لو كانت
ازلية لكانت اما واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فعند التعلق بالابدان ان تبقى واحدة
لزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالجبن والبخل بعينه نفس من اتصف
بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول وان تكثرت فقد انقسمت والحال
انها قبل التعلق كانت واحدة ولم يكن للكثرة حاصلة وح يلزم بطلان النفس وحدوث نفس
اخرى فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وان كانت كثيرة فلا تكون متحدة
بالنوع لانها لو كانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وامتنع تعلق الامور
المختلفة بها وهي متساوية في ذواتها من غير اولوية ورجحان في البعض دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها
بالامور المختلفة فلا تكون متحدة بالنوع فيلزم ثبوت ما يمتنع اي ثبوت اختلافها بالماهية الذي
يمتنع وهو الامر الثالث الاصل وهي مع البدن على التساوي الشرح اي النفس
مع البدن على التساوي اي لا يكون لبدن واحد الا نفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة الا
ببدن واحد وهذا الحكم ضروري فان كل احد يجد ذاته شيئا واحدا لا شيئين فلو كان لبدن نفسان
لكانت تلك الذات ذاتين وانه محال ولو كانت نفس واحدة متعلقة بما فوق بدن واحد لزم ان
يكون معلوم احدهما معلوم الآخر ولزم ايضا ان يتصف كل منهما بما اتصف به الآخر وبطلان
ذلك معلوم الاصل ولا تفنى بفناء البدن الشرح اي لا تفنى النفس الناطقة بفناء البدن
لانها مجردة في ذاتها وكمالاتها غير منطبعة في جسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فمحالة الجسم من ان يكون
آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها وبقاءها بل هي باقية بما هو مستفيد الوجود
منه ولانها غير قابلة للفناء لانها لو كانت قابلة للفناء لكانت قبل الفناء باقية بالفعل وقابلة
بالقوة ولا شك ان فعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد
باقيا

ولا يجوز ان تكون محل قوة الفساد هو محل الفساد هو القابل للفساد بل لا تكون بعينه موصوفا
بالفساد والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد فلا تكون بعينه موصوفا بالفساد فتكون محل البقاء
بالفعل غير محل الفساد بالقوة فاذن فيها امران مختلفان فيلزم تركبها من امرين احدهما محل الفساد
بالقوة والاخر الباقي بالفعل وكل من الجزئين جوهر ضرورة كون جزء الجوهر جوهرا فيلزم تركبها من الهيولى
والصورة فلا تكون النفس مجردة هف واعترض على هذا بان قوة الفساد هي امكان العدم وامكان
العدم غير ثبوتي فلا يستدعي محلا وايضا النفس حادثة فتكون مسبوقة بامكان الوجود والامكان
السابق لما لم يوجب كونها مادية فكذلك امكان الفساد وايضا لم لا يجوز ان تكون مركبة من هيولى
وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورها فلا يلزم ان تكون جسما والجواب عن الاول ان
هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي وهو عرض وجودي يستدعي محلا ثابتا والجواب عن
الثاني ان كل واحد من الامكان السابق وامكان الفساد لا يقتضي ان تكون النفس مادية لكن
البدن مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس كون محلا لامكان النفس الناطقة اي
الامكان الاستعدادي لحدوثها من حيث هي نفس مدبرة متصرفة فيه لتصير كاملة فتحدث النفس
من مبدئها بحسب هذا الاستعداد فاذا زال هذه الهيئة المخصوصة يصير البدن بحيث لا يكون
مستعد القبول اثر المدبر فينقطع علاقتها عنه وعدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر من
حيث الذات بل هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز
ان تكون محلا لامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين
للبدن ولا يجوز ان تكون الشيء محلا لامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لا تكون محلا لامكان
النفس من حيث هي مباينة ولا لامكان عدمها بل تكون محلا لامكان حدوث النفس من حيث هي
مدبرة متصرفة ولامكان عدمها من حيث هي كذلك لكن امكان حدوثها من حيث هي مدبرة متصرفة
تستدعي امكان وجودها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث هي مدبرة متصرفة
بدون حدوثها من حيث الذات فبالعرض صار محلا لامكان حدوثها من حيث الذات وامكان
عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة لا تستدعي امكان عدمها من حيث الذات لان انتفاء الذات
من حيث هي على حالة لا يقتضي انتفاءها من حيث هي هي لان انتفاء لا يقتضي انتفاء جميع اجزائه
والخلا فحينئذ لا يجوز ان تكون محلا لامكان العدم لا بالذات ولا بالعرض فهذا هو الفرق بين
الامكان السابق وامكان الفساد والجواب عن الثالث ان الهيولى التي هي مخالفة لهيولى

من حيث

المجموع

البدن وان يكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما ذكرنا وح لا يخ اما ان تكون ذات وضع او لا والاول
محال والا يلزم ان تكون جسما وان تكون ذات وضع جزؤها لا وضع له وكلاهما محال والثاني لا يخ اما ان تكون
ذات قوام بانفرادها او لم تكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها لما سنعرف وكانت هي النفس وقد فرضناها
جزؤها هف ومع هذا فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن وان لم تكن
ذات قوام بانفرادها فاما ان تكون للبدن تاثير في اقامتها او لا والاول محال والا لكانت محتاجة
في وجودها الى البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها وقد بان بطلان ذلك والثاني يلزم منه ان تكون
باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب لا اصل ولا تصير مبدا لصورة
اخرى والا لبطل ما اصلناه من التعادل الشرح القائلون بحدوث النفس اتفقوا على بطلان
التناسخ على معنى ان النفس التي صارت مبدا لصورة زيد مثلا لا تنتقل الى بدن اخر ولا تصير
مبدا لصورة اخرى مولدة والا اي لو صارت مبدا لصورة اخرى لبطل ما اصلناه من التعادل وهو
ان تكون لبدن واحد نفس واحدة والثاني باطل لما اصلناه من التعادل اما الملازمة فلان
النفس حادثة لما بينا وحدوثها عن المبدا القديم موقوف على حصول شرط والا لم تكن حدوثها
في الوقت المعين اولى من حدوثها في ساير الاوقات وذلك الشرط ليس الا حدوث البدن واذن
حدوث البدن علة لفيضان النفس عن المبدا القديم فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفس
على سبيل التناسخ لابد وان تكون مستعد القبول نفس اخرى ابتداء فيجتمع النفسان على بدن
واحد فيلزم بطلان التعادل فان قيل النفوس وان سلمنا انها متحدة بالنوع لكن مختلفة
بالهوية فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعد النفس الموصوفة بهذه الخصوصية كونه
مستعد الاخرى اجيب بان الاختلاف في الهوية انما حصل من جهة البدن فاذا كان البدن
مستعد النفس المستنسخة والنفس الحادثة تعلقتا به معا وان لم يكن مستعد لهما معا بطل
التناسخ الاصل وتعقل بذاتها وتدرك بالالات للامتياز بين المختلفين وضعا من غير
استثناء الشرح التعقل هو ادراك الكليات وخص المصنف الادراك بالادراك الجزئي
الشامل للاحساس والتخيل والتوهم وان كان عند بعض الادراك شاملا للتعقل ايضا ولكل
ان يصطلح على ما شاء والنفس تعقل بذاتها وتدرك بالالات والمراد بقولنا انها تعقل بذاتها
ان الصورة المعقولة ترتسم في النفس لا في القوة الجسمانية التي هي الالة والمراد بقولنا انها تدرك
بالالة ان الصورة المحسوسة والمتخيلة والموهومة ترتسم في الالة لكن ادراكها للنفس بواسطة

ان كل مجرد عاقل

بذاتها

ارتسامها في الالات والدليل على ان الصورة المعقولة لا ترتسم في النفس لا في الالات انها التي هي القوة الجسمانية
انه لو كانت الصورة المعقولة مرتسمة في الالات لكانت مختصة بقدر معين واين معين ووضع
معين ضرورة كون الالات كذلك والحال فيها ايضا يكون مختصا بها فلا يكون ملابسة لما ليس له هذه
الاعراض فلا يكون كلية مما فرضناه صورة عقلية يكون غير عقلية هف والدليل على ان الادراك انما
يكون بالالات لانا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين وميزنا بين الجناحين المختلفين في الوضع المتفقين في
الحقيقة فليس هذا الامتياز في الخارج او غيره مستند الى الخارج لان ذلك لم يكن موجودا في الخارج
فهو في الذهن فلابد وان يرتسم احد الجناحين في محل غير محل ارتسم فيه الجناح الاخر والا استحال حصول
الامتياز لان امتياز احدهما عن الاخر لا يكون بالماهية لاتفاقهما فيها ولا بلوازمها لانها مشتركة بين
الافراد فلابد وان تنقسم في جسم او جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير محليهما فادراك الجزئي
للنفس انما يكون بالالات الاصل وللنفس قوى يشارك بها غيرها في الغاذية والنامية
والمولدة وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك اما الجزئي او الكلي الشرح للنفس الناطقة
قوى يشترك فيها الانسان والحيوانات العجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك
الجزئي وهي قوى يشترك فيها الانسان والحيوانات العجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة
والقوى الباطنة الخمس فهذه القوى العشر يحصل بها ادراك الجزئي وله قوى اخرى اخص من الاوليين
لانها تختص بالانسان وهي قوى يحصل بها الادراك الكلي اما القوى التي يشارك فيها النبات
والحيوان الاعجم فاصولها ثلثة اثنتان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل
النوع وهي المولدة فهذه القوى الثلث تسمى النباتية اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة
المغتذي لتحل محل بدل ما يتحلل منه وغايتها اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة توجب زيادة
في نشو المغتذي على تناسب طبيعي محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار الثلثة ليتم بها النشو
فقوله على تناسب طبيعي خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم وقوله محفوظ
في اجزاء المغتذي في الاقطار الثلثة خرج به الزيادات الصناعية فان الصانع اذا زاد
في الطول نقص من العرض او العمق بالعكس وقوله ليتم بها النشو خرج بها السمن فالنامية والغاذية
تتشاركان في الفعل فان كلا منهما تفعل لتحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه فان كانت هذه الافعال
على قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء وان كان زايدا فهو النمو واما المولدة فهي قوة تفصل جزءا من الغذاء
بعد الهضم التام وتجعله مادة ومبدأ لشخص اخر وهي نوعان مولدة وفعلها ما ذكرنا ومصورة

ذلك بـ

سوى ما يتحلل فيفعل
هذه القوة احالة الغذاء
الى مشابه المغتذي م

وهي التي تفيد بعد استحالة الغذاء الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البزر
وانما احتيج الى هذه القوى الثلث لان النفوس انما تفيض من مبدئها على الابدان المركبة بحسب
قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه ولابد في الامزجة من اجزاء حارة بالطبع و تنبعث من كل نفس
ايضا كيفية فاعلة مناسبة للحيوة تكون الة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية
فالحرارتان تنقصان لتحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركب وتعينهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج
فاذن لولا ان يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المركب لتعلق النفس به
فحكمة الصانع تعالى تقتضي احداث قوة تجذب ما يشابه بدنه بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فتضيفه
اليه بدلا عما يتحلل ولما كانت العناصر متنازعة الى الانفكاك ولم يكن للقوى الجسمانية اجبارها
على الالتيام دائما وكانت العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع دائما ولم يمكن استبقاء الشخص
الى الابد لتعذر بقائها تعاقبت الاشخاص اما على سبيل التولد فيما يسهل اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال
ولسعة عرض مزاجه واما على سبيل التوالد فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال وضيق عرض مزاجه
فجعلت النفس ذات قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعدها مادة لشخص اخر ولما كانت
المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة تضيف من
المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المنفصلة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على
تناسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفس النباتية التامة انما تكون
ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله اذا كان ناقصا وتستبقي النوع بتوليد
مثله الاصل وللغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وقد تتضاعف هذه
لبعض الاعضاء والنمو مغاير للسمن والصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال
المحكمة المرتبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا الشرح الغاذية تخدمها قوى اربع
الجاذبة وهي التي تجذب الغذاء وهي موجودة في جميع الاعضاء اما المعدة فلان الغذاء يتحرك من
الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية لان الغذاء ليس حيوانا ولا طبيعية لان الغذاء يتحرك عند الاستلقاء
فيكون قسرية اما بدفع دافع من فوق او بجذب جاذب من المعدة والاول باطل لان الغذاء يتحرك
الى المعدة من غير ان يدفعه دافع اليها سيما في الماء ولهذا الحد يجذب المري والمعدة الغذاء من الفم عند
شدة الحاجة من غير ارادة المغتذي ولان فم المعدة يجذب اللذيذ الى قعرها ولهذا يخرج الحلو
بالقي بعد غيره وان تناوله المغتذي اولا واما في الرحم فلانها اذا كانت خالية عن الفضول قريبة العهد

٤ النباتيه

يوصف من الغم الى المعـ

بانقطاع التطريث عنها يحس الانسان وقت الجماع اللذة لسبب تجذب الى الداخل واما في ساير الاعضاء
فلان الاخلاط الاربعة اعني الصفرا والدم والبلغم والسودا تختلط في الكبد وتتميز كل واحد منها
وينصب الى عضو معين فلولم يكن وجودها في كل عضو لما اختص بخلط خاص والماسكه وهي التي
تمسك الغذا المجذوب الى ان تهضمه الهاضمة وفعلها في المعدة الاحتوا على الغذا بحيث تماسه من
جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذا فرجة وليس هذا الاحتوا بسبب
امتلاء المعدة فان الغذا اذا كان قليلا والماسكه قوية حصل هذا الاحتوا فلهذا احال الهضم
ح وفعلها في الرحم ان تحتوي على المني بحيث تمنع النزول ولو لم يكن هناك ماسكة لنزل المني بطبعه
لانه ثقيل وكذا قياس ساير الاعضاء والهاضمة وهي التي تغير الغذا الى حيث يصلح لان تحيله
الغاذية ففعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزءا من المغتذي وفعل الغاذية
احالته الى ما يكون جزءا من المغتذي بالفعل ومراتب الهضم اربع الاول في الفم وهو عند المضغ
ولهذا كانت للحنطة الممضوغة نضج الدماميل فوق ما للمطبوخة والثانية في المعدة
وهو ان يصير الغذا كيلوسا وهو جوهر شبيه بماء الكشك الثخين والثالثة في الكبد وهو ان يصير
بعد الانجذاب من المعدة اليه بحيث يحصل منه الاخلاط الاربعة والرابعة في الاعضاء وهو ان
يصير بحيث يصلح ان يكون جزءا من العضو والدافعة للثقل والذي يدل على وجودها ان
الانسان يجد الامعاء عند التبرز كانها تنتزع لدفع ما فيها الى اسفل وقد تتضاعف هذه القوى
لبعض الاعضاء كما للمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع
البدن ومنها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة والنمو غير السمن وان كانا ستوكين
في شيء وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه فان النمو هو الازدياد في الاقطار بحسب
التناسب طلبا لغاية ما هو تمام للخلق بخلاف السمن وايضا قد يوجد النمو بدون السمن كما في الصبي
المهزول وبالعكس كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن والمصنف ابطل القوة
المصورة بان هذه الاشكال والصور والاعراض افعال محكمة مركبة فاستحال صدورها عن قوة بسيطة
غير شاعرة بما يصدر عنها بل يجب استنادها الى مدبر حكيم وفيه نظر فانه يجوز ان تكون المصورة
مركبة وعلى تقدير بساطتها يجوز صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة وعلى تقدير
ان لا تكون فاعلة لم يلزم بطلانها لجواز استناد هذه الافعال اليها من جهة القبول والاعداد لا
من جهة الفعل الاصل واما قوة الادراك الجزئي فمنه اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله رح تعده

وعند النمو الى يوقف

نظر الشرح لما فرغ من البحث عن القوى النباتية شرع في البحث عن القوى الحيوانية المدركة
الجزئية وهي الحواس العشر خمس منها ظاهرة وخمس منها باطنة فبدا بالحواس الخمس الظاهرة فمنها
اللمس وهي قوة منبثة في جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة
والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين والملاسة والخشونة
واللزوجة وغيرها وفي تعدده ووحدته نظر فانه يجوز ان تكون قوى كثيرة وكل قوة تدرك ضدين
من هذه الكيفيات ويجوز ان تكون قوة واحدة بها يدرك جميع هذه الكيفيات ولا يتم فعل هذه
القوة الا بالمماسة ولا يشعر بالكيفية المشابهة لكيفية العضو الذي تكون هذه القوة فيه لان الادراك
لا يتم الا عن انفعال والشيء لا ينفعل عن شبيهه الاصل ومنه الذوق ويفتقر الى توسط
الرطوبة اللعابية الخالية عن الضد الشرح ومن الحواس الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة
في العصب المفروش على جرم اللسان وهي مشابهة للمس في الاحتياج الى المماسة ولا يتم فعلها
الا بتوسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة وشرط ان تكون هذه الرطوبة
خالية عن مثل طعم المطعوم او ضده وبالجملة ينبغي ان تكون عادمة الطعم في نفسها لتخالطه الطعم وتجري
على جرم اللسان من المطعومات ويؤدي طعمه فيحصل الاحساس به الاصل ومنه الشم ويفتقر
الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم الشرح ومن الحواس الظاهرة الشم
وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر في
فعلها الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة بتكيفه بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم حتى
يحس بالرائحة وقيل احساس الرائحة انما يكون بسبب تحلل اجزاء ذي الرائحة واختلاطها
بالهواء الواقع بين ذي الرائحة والخيشوم ووصولها الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك
اليسير يستحيل ان يتحلل منه اجزاء يحصل منه رائحة منتشرة انتشارا يمكن ان ينتشر منه في مواضع
كثيرة روائح كل واحدة منها مثل الذي احس بها اولا الاصل ومنه السمع ويتوقف على
وصول الهواء المنضغط الى الصماخ الشرح ومن الحواس الظاهرة السمع وهي قوة مودعة
في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها ما يؤدي اليه تموج الهواء المنضغط بين قارع
ومقروع مقاوم له ويتوقف الادراك بها على وصول هذا الهواء الى الصماخ الاصل ومنه
البصر ويتعلق بالذات بالضوء واللون وهو راجع فينا الى تأثير الحدقة ويجب حصوله مع
شرائطه لخروج الشعاع فان انعكس الى المدرك البصر وجهه وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي

المثلو

الشرح ومن الحواس الظاهرة البصر وهو قوة في العصبتين المجوفتين اللتين تتقاطعان
وتتاديان الى العينين بعد تقاطعهما يدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات وبتوسطهما
ساير المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح والابصار فينا راجع الى تاثر الحدقة
وانفعالها عن المرئي وانما قيد بقوله فينا لانه لو ثبت الرؤية لله تع كما هو مذهب الاشاعرة
لا يكون في حق الله تع بتاثر الحدقة وتاثر الحدقة انما يكون بانطباع المرئي ويجب الرؤية عند حصول
شرايط الرؤية وهي سبعة المقابلة المخصوصة وعدم البعد المفرط وعدم القرب المفرط وعدم
الصغر المفرط وعدم الحجاب ووقوع الضوء على المرئي اما من ذاته او من غيره وكون المرئي كثيفا
بمعنى المتلون لانا نعلم بالضرورة انا نبصر الشيء اذا حصل هذه الشرايط والا جاز ان يكون بحضرتنا
جبال واشخاص لا نريها وهذا عين السفسطة والرؤية تحصل بخروج الشعاع من البصر الى
المرئي عند المصنف ويتخيل كيفية اتصال الشعاع بالمبصرات بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط
الشعاعي الذي قاعدته عند المبصر وراسه عند العين ويكون الابصار بزاوية تحدث من
تلك الخطوط عند راس المخروط وكلما كان المبصر اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اعظم فيراه
البصر اعظم وكلما كان ابعد منه يكون الزاوية اضيق فيراه البصر اصغر الى ان يتقارب الخطوط
ويصير عند البصر كخط واحد لتوهم انطباق بعضها على البعض كخط واحد فيراه البصر كالنقطة
وبعد ذلك ينمحي اثره فلا يراه اصلا وليس المراد بخروج الشعاع من العين الخروج الحقيقي
بل يقال له خروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس ومايقال ان القول بخروج الشعاع
باطل لان الشعاع ان كان جسما يستحيل ان يخرج من العين على صغرها جسم متصل الى كرة
الثوابت ويستحيل ايضا ان يخرج الشعاع من العين على تقدير كونه جسما لان حركته لا يكون طبيعية
لوقوعها على الجهات المختلفة ولا قسرية اذ لا قاسر حيث لا طبع ولا ارادية وهو ظاهر وان كان
عرضا يمتنع الانتقال عليه انما يرد على تقدير ان يكون المراد بخروج الشعاع الخروج الحقيقي
وهو ممنوع والشعاع اذا انعكس من المرئي الى الرائي ابصر وجهه والانعكاس انما يكون اذا كان
المرئي صقيلا والسبب في ابصار المرئي الواحد متعددا ان النور الممتد من العينين على هيئة
المخروطين قوية عند سهم المخروطين فاذا وقع سهما المخروطين عند المرئي معه واحدة ابصر
العينان المرئي شيئا واحدا وذلك انما يكون بان يلتقي السهمان عند المرئي وان عرض بين
السهمين عند وصولهما الى المرئي ابصر العينان المرئي متعددا لا احول ومن هذه القوى

بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات لرؤية القطرة خطا والشعلة دايرة والمبرسم ما لا تحقق له و
الخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ والوهم المدرك للمعاني الجزئية والحافظة والمتخيلة
المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض الشرح لما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع
في اثبات الحواس الباطنة وهي ايضا خمس وذلك لانها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة
اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة واما مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك
بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة بالحفظ او التصرف والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة
الصور واما معينة لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى المدركة للصور وهي المسماة بنطاسيا
وبالحس المشترك لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتادية اليها والذي يدل على
وجوده وجوه الاول انا نحكم بان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم
والحاكم بهذين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده حتى يحكم بجمع او تفريق بينهما ولا يكون حصول
هذين الامرين في النفس لانك علمت ان النفس لا ترتسم فيها الصور المحسوسة ولا في الحس الظاهر
فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد للنفس من قوة غير
الحس الظاهر يدرك بها اللون الجزئي والطعم الجزئي معا ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات
الى تلك القوة نسبة واحدة والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات يعني النفس
يحكم بها بين المحسوسات فاسند الحكم الذي هو فعل النفس الى القوة لان الفعل كما يستند
الى ما يصدر عنه حقيقة يستند الى آلته مجازا والثاني انا نرى القطر النازل خطا مستقيما
والشعلة الجوالة بسرعة دايرة على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر والبصر انما
ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او الجوال كالنقطة والنفس لا ترتسم فيها الصور
المحسوسة فلا بد من قوة اخرى ترتسم فيها هيئة تلك النقطة وتبقى قليلا وتتصل بها هيئة الابصار
الحاضر وتبقى فيها ايضا قليلا على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر وفيها بعضها
ببعض فيرى النقطة خطا او دايرة وانما يكون ذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل الامور اي الحس المشترك
التي تخيلها الانسان في غيبة او فقدانه لقوة الادراك وما يدركه على سبيل التخيل بسبب ضعف
الادراك والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطر خطا والشعلة دايرة وتحرير الكلام ومن
جملة القوى الباطنة بنطاسيا لرؤية القطر خطا اي انما يكون هذه القوة متحققة لانا نرى
القطر خطا مستقيما فلو لم تكن متحققة لما رأينا كذلك والثالث المبرسم يرى ما لا تحقق له في الخارج

على سبيل المشاهدة حتى تعطل حواسه ولا ترتسم ذلك في النفس فلا بد من قوة اخرى ترتسم فيها فاثبتنا
المبرسم والى هذا اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اى ولرؤية المبرسم والثانية الخيال وهى المعينة
للحس المشترك بالحفظ فيجتمع فيها مثل جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهى
خزانة للحس المشترك والذي يدل على وجودها ان النفس كما لا تقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب
هذا الطعم الا بقوة تدرك بها المحسوسات جميعا كذلك لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا
تنعدم صورة كل واحد من الامرين عند ادراك الآخر والالتفات اليه وهذه القوة مغايرة
للحس المشترك لان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يتغايران فلو كان
بقوة واحدة لما افترقا الثالثة الوهم وهو قوة تحكم بها النفس احكاما جزئية وتدرك بها في المحسوسات
الجزئية معاني جزئية غير محسوسة مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي العداوة
وادراك الكبش النعجة معنى غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده وهذه المعاني
لا تدرك بالحس الظاهر فلا بد من قوة اخرى هذا اشارها الرابعة الحافظة وهي قوة تحفظ هذه المعاني
بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة للوهم لما عرفت ان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ والخيال لان الحافظ
للصور غير الحافظ للمعاني الخامسة المتخيلة وهي التي تركب الصور والمعاني بعضها مع بعض
وتفصلها فتارة تركب الصورة بالصورة وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى
وكذلك تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى وهذه تسمى عند استعمال
العقل المفكرة وعند استعمال الوهم دون تصرف عقلي المتخيلة والذي يدل على مغايرتها لسائر القوى
ان التركيب والتفصيل بقوة غير القوة التي بها القبول او الحفظ للافتراق ولكل من هذه القوى
آلة جسمانية وآلة الحس المشترك الروح المصبوب في مقدم الدماغ وآلة الخيال الروح المصبوب
في البطن المقدم لاسيما الجانب الاخير منه وآلة الوهم الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط
وآلة المتخيلة التجويف الاوسط وآلة الحافظة التجويف الاخير وانما اهتدى الناس الى الحكم بان هذه هي
الآلات ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة في الفعل المختص به وهذه القوى الخمس تسمى
مدركة باطنة وان كانت المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بمجموعها الاصل
الخامس في الاعراض وتنحصر في تسعة الشرح لما فرغ من مباحث الجواهر شرع في مباحث الاعراض
واختلفوا في ان مقولات الاعراض اي اجناسها العالية كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى ان الاجناس
العالية لانواع الاعراض المندرجة تحت جنس تسعة ومذهب طائفة اخرى انها ثلثة الكم والكيف

والنسبة وهى شاملة للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا ومذهب طائفة
انها اربعة لان العرض اما غير قار الذات وهو الحركة او قار الذات وهو اما ان لا يعقل الا مع الغير
وهو الاضافة او يعقل بدون الغير وهو اما ان يوجب لذاته التجزي وهو الكمية او لا يوجب لذاته ذلك
وهو الكيف واختار المصنف المذهب الاول فقال وتنحصر في تسعة ولا تنتقض بالنقطة والوحدة
فانهما من الاعراض وليست بداخلة في التسعة واما اذا جعلنا الاجناس العالية منحصرة في التسعة
لم تنتقض بهما لانهما غير مندرجين تحت جنس حتى يلزم النقض واعلم ان تحقيق الحق في ان اجناس الاعراض
منحصرة في التسعة تتوقف على بيان ان قول كل من هذه المقولات على ما تحته لا على سبيل الاشتراك
ولا على سبيل التشكيك بل على سبيل التواطؤ ولا ايضا على سبيل قول اللازم الذي يقال على ما تحته
بالسوية وان الكل غير هذه التسعة وانه لا يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس وانه لا يكون
كل واحد منها تمام جزئياتها المندرجة تحته لكن تحقيق ذلك عسر جدا ولم يوجد فيما نقل الينا من الكتب
التي وجدناها في هذا الفن ما يفي بتحقيق الحق فيه الاصل الاول الكم فمتصله القار جسم وسطح
وخط وغير القار زمان ومنفصله العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها والقسمة وامكان وجود
العاد وهو ذاتي وعرضي ويعرض باقي المقولات فيهما لا ولهما في حصول المنافي وعدم التناهي والعظم
اسفل الضربه ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها الشرح اراد ان يذكر
المباحث المتعلقة بكل من التسعة فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي
اما انها اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية وليس محصورا على الامور المقارنة للكيفية واما
انها اصح من غيرها فلان غيرها غير منحصر في ذات موضوعه نحو الكمية والكم عرض يقبل القسمة
والتجزئة لذاته وهو متصل ومنفصل لانه اما ان يكون بحيث يمكن ان نفرض فيه اجزاء يجمع بينها حد
مشترك وهو نهاية لجزئين منها او لا يمكن ذلك والاول هو الكم المتصل والثاني الكم المنفصل والكم المتصل
اما ان يكون قار الذات اي ثابت الاجزاء المفروضة او غير قار الذات والكم المتصل القار الذات
هو المقدار وهو ثلثة جسم وسطح وخط وذلك لانه اما ان يقبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول
والعرض والعمق اولا والاول هو الجسم التعليمي والثاني اما ان يقبل القسمة في جهتين او في جهة واحدة
والاول هو السطح والثاني هو الخط والكم المتصل الغير القار الذات هو الزمان والكم المنفصل هو
العدد وللكم خواص يشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة فان هذا
القبول لاجل الكمية لا لما عرض لها الكمية فان الجسم الصغير والكبير متوافقان في الجسمية ومتفاوتان في المقدار

التي تنحصر الاجناس العالية من الاعراض في تسعة

مقابلها

فلو كان قبول المساواة وعدمها لاجل الجسمية لكان كل ما يساويه الجسم الكبير يساويه الجسم الصغير
لان الجسم الصغير لا يخالف الجسم الكبير في الجسمية والتالي باطل ومنها قبول وهو كونه بحيث يمكن ان القسمة م
نفرض فيه شئ غير شئ فان هذا المعنى يلحق الكم لذاته لانه معنى يوجد الشئ باعتبار التساوي واللاتساوي
وقد يطلق قبول القسمة ويراد به كون الجسم المعين بحيث يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية
واحدة ولا يدخله هذه القسمة الحركة وهذه القسمة يمتنع ان يطرأ على المقدار لان القابل للشئ لابد
وان يبقى مع المقبول والمقدار لا يبقى عند طريان القسمة بهذا المعنى فانه اذا طرأت القسمة بهذا المعنى
ينعدم المقدار الاول ويوجد مقداران اخران لم يكونا قبل القسمة والا لكان في الجسم الواحد مقادير
غير متناهية بالفعل واذا لم يبق المقدار الاول لم يكن قابلا للقسمة المذكورة فقوام القسمة قابلها
الهيولي والسبب المعد لكون الهيولي قابلة لهذه القسمة هو المقدار ولا يلزم ان يكون المقدار
المعد لكون الهيولي قابلة لهذه القسمة باقيا عند القسمة لان السبب المعد لا يجب بقاؤه عند السبب
ومنها انه يمكن ان يوجد فيه عاد او غيره ويكون ذلك الكم معدودا به اما كون الكم المنفصل كذلك فواضح واحد م
واما كون الكم المتصل بهذه الصفة فلان المقدار لذاته قابل التجزية فيجب ان يكون قابلا للتعديد
لان التنصيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبداه الواحد فالمقدار قابل لذاته ان يفرض
فيه واحد او غيره ويصير هو معدودا به فتبين ان للكم خواص ثلثا لا يشاركه غيره فيها وهي موجودة
في جميع اقسامه والكم ينقسم الى ذاتي وعرضي فالكم الذاتي هو العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم العرضي
هو الذي يقال له انه كم بسبب مقارنته للكم الذاتي والكم العرضي اربعة انواع الاول ما يكون موجودا
في الكم الذاتي كالطول والقصر فانهما يعرضان للكم الذاتي كما يقال هذا الخط طويل بالنسبة الى ذاك
وذاك قصير بالنسبة اليه وكالقلة والكثرة الاضافيتين بالنسبة الى العدد كما يقال هذا العدد
كثير وذاك قليل الثاني ان يكون محلا للكم الذاتي كالجسم الذي هو محل الكم الذاتي وكالمعدود الذي
هو محل العدد الثالث ما يكون حالا في محل الكم الذاتي كالبياض الحال في الجسم الذي هو محل الكم الذاتي
اذ يقال هذا البياض طويل او قصير او هذه البياضات كثيرة الرابع ما يكون متعلقا بما يعرض له الكم
كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي لا لانها ذات كم بالذات بل لانها متعلقة بما يعرض له الكم بالذات
بحسب المدة او العدة ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم المتصل العرضي اما عروضه
للكم المتصل الذاتي فلان الخط والسطح والجسم التعليمي يعرض لها التجزية فيعرض لها العدد الذي
هو الكم المنفصل واما عروضه للكم المتصل العرضي فلان الزمان كم متصل بالعرض لانه يقدر بالمقاييس

الى المسافة ويقال زمان حركة فرسخ ويعرض له العدد بسبب الانفصال الى الساعات والايام
والشهور وكون الزمان كما متصلا بالذات لانه في نفسه مقدار الحركة لا باني كونه كما متصلا بالعرض
وقوله ويعرض بالى القسمين فيما لا اولهما اشارة الى ما ذكرنا اى ويعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني
القسمين في تقسيمنا الكم بانه متصل ومنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين في التقسيم المذكور
في القسمين اى المتصل الذاتي والمتصل العرضي فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير في قوله فيهما راجع
الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لا اولهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل ولما بين
الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبوله التضاد واليه اشار بقوله
وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية اى في حصول منافي الضدية للكم دلالة على
انتفاء الضدية اى على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية
اما بيان حصول منافي الضدية للكم المتصل فلان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض وبعض وكذا الخط عارض للجسم والجسم
معروض لبعض فان الخط عارض للسطح والسطح معروض له وكذا السطح عارض للجسم والجسم معروض له
وعروض الشئ للشئ مناف للضدية بينهما واما بيان حصول منافي الضدية للكم المنفصل فلان الكم
المنفصل بعض انواعه متقوم بالبعض والبعض مقوم للبعض وحصول التقوم بين الامرين مناف
للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فلان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع
سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا
ويمتنع ان يكون لنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع
الاربعة وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم
التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين
من العدد فرضناهما عددين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل مقدارين فثبت
ان منافي الضدية في الكم حاصل وان شرط الضدية منتف واذا حصل منافي الضدية وانتفى شرطها
انتفى الضدية بالضرورة ويوصف الكم بالزيادة والنقصان والكثرة والقلة اذ يوصف كل من الخط
والسطح والجسم التعليمي وكذا العدد بذلك ولا يوصف شئ منها بالشدة والضعف اذ يقال خط
ازيد من خط اخر وانقص وكذا السطح والجسم التعليمي والعدد ولا يقال خط اشد من خط اخر او ثلثة
اشد من ثلثة اخرى الاصل وانواع المتصل قد يكون تعليمية وان كانت تختلف بنوع
ما من الاعتبار الشرح انواع الكم المتصل القار اى الخط والسطح والجسم قد يكون تعليمية وذلك

بان يوخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو مقدار مع عدم الالتفات الى
المواد فاذا تخيلنا الابعاد الثلثة من غير الالتفات الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل
جسما تعليميا واذا تخيلنا السطح مع عدم الالتفات الى شيء من الاجسام والاعراض التي تكون
في سطوح الاجسام الطبيعية كالالوان والاضواء والخشونة والملاسة كان ذلك المتخيل سطحا
تعليميا واذا تخيلنا الخط من غير الالتفات الى شيء من السطوح كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما
سميت الانواع الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان علم التعاليم اعني الرياضيات يبحث عن هذه
الانواع الماخوذة على هذا الوجه قوله وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي ان كانت الانواع
الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل لا بشرط شيء ويمكن ان يوخذ
بشرط لا شيء وقد عرفت الفرق بين الاعتبارين و الخط والسطح لا يمكن تخيلهما بشرط لا شيء فانا اذا
تخيلنا السطح لا يمكن ان نتخيله بشرط ان لا يكون معه الجسم لانه لا يمكننا ان نتخيله الا ان نتخيل الجهات
فيكون المتخيل ذا امتداد فيكون ذلك المتخيل جسما لا سطحا وكذلك الخط لا يمكننا ان نتخيله بشرط ان
لا يكون معه السطح لانه لا يمكننا ان نتخيله الا ذا عرض **اصل** ويختلف الجوهرية عما يقال
في جواب ما هو يعطي عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة
الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد
الشرح اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام دليلا عاما للجميع اولا ودلايل خاصة بكل
واحد منها تختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان يقال لو كانت الجوهرية قد تختلف عما
يقال في جواب ما هو بالنسبة الى هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فتكون
فتكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تختلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو
بالنسبة اليها واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء حقيقة
الجسمية المتشخصة فان الشمعة المتشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال
من التكعيب والاستدارة فبقاء الجسمية مع تبدل المقادير اعني الجسم التعليمي دال على ان الجسم
التعليمي عرض قائم بالجسم لا جوهر مقوم له واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يعرض
للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك
امكن لقوم ان يتصوروا اجساما غير متناهية وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما
فالتناهي لا يكون مقوما للجسم فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم

فيكون عرضا قائما به واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الخط غير واجب الثبوت للجسم لان
الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب
الثبوت للجسم واذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا قائما به واما الدليل
المختص بالزمان فتقريره ان الزمان يفتقر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار يفتقر الى المقدر والحركة
عرض والمفتقر الى العرض عرض فالزمان عرض واما الدليل الخاص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم
بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم بالاعراض عرض فالعدد عرض فقوله والتبدل الى قوله يعطي
عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلايل الخاصة وفي كلامه لف
ونشر فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يتعلق بالسطح
وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد
اصل وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة **الشرح**
السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا
واختار المصنف انها ليست باعدام وذلك لان الاطراف سميت بها بالاطراف اعني الجسم والجسم
ذو وضع فما به ينتهي الجسم اعني الاطراف يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع الى لا وضع
له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا تكون اعداما لامتناع ان تكون الاعدام ذوات اوضاع
وكون الاطراف متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة لا يقتضي ان تكون اعداما لان الامور
الموجودة يجوز اتصافها بالاعدام كالشخص الموجود المتصف بالعمى والجهل وغيرهما من الاعدام و
اما بيان اتصافها بالاعدام مع نوع من الاضافة فلان عند انتهاء الجسم يتحقق ثلثة امور احدها
السطح الذي هو مقدار ذو بعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى انتهائه وانقطاعه لا العدم المطلق وثالثها
اضافة عارضة تارة للانقطاع فيكون هو الانقطاع نهاية مضافة الى ذي النهاية وتارة للسطح فيكون
سطحا مضافا الى ذي السطح والنهاية عارضة للسطح فيكون السطح متصفا بالنهاية التي هي عدم مع
نوع من الاضافة وكذلك اعتبر الامور الثلثة في الخط والنقطة ومن قيل ان الاطراف ليست بموجودة
لان الاطراف نهايات والنهاية عبارة عن الفناء والعدم ولان الخطين اذا التقيا عند تلاقي السطحين
فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للآخر بالاسر ح يلزم التداخل او لا بالاسر وح يلزم انقسام
الخط عرضا وكذا السطحان اذا التقيا عند تلاقي الجسمين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام
عمقا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا التقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام

اي عندها
الوضع
معنى لا انعدام الجسم
بانه انقطاع
ونقابل ...
لا جل السطح ...
السطح موجود ...
الحقيقة هو الجسم فيكون
ايضا ...
... لان الملاقاة ...
من الخطين لا ...
ليس بالاسر

ولانها لو كانت موجودة لكانت مابه الجسم فيلزم من انقسام الجسم انقسام السطح عمقا والخط عرضا
وكذا يلزم انقسام النقطة فباطل اما الاول فلان الاطراف ليست نهايات بل امورا معروضة للنهايات
كما ذكرنا واما الثاني فلانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو
من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لاحصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع
تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا
امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لاحصة للخط من العظم والصغر بحسب العمق
والعرض ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول
ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لاحصة للنقطة من العظم والصغر مطلقا والحاصل
ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر بحيث لا اتصاف بهما لا امتناع
في التداخل واما الثالث فلانه انما يلزم من انقسام الجسم انقسامها اذا كانت من الاعراض السارية
وليست كذلك الاصل والجنس معروض التناهي وعدمه وهما اعتباريان الشرح
للجنس اي الكم الذي هو الجنس المتصل والمنفصل معروض للتناهي وعدم التناهي مطلقا اعم
من ان يكون بمعنى السلب او بمعنى عدم الملكة فانه اذا كان معروضا لعدم التناهي بمعنى عدم الملكة
كان معروضا له بمعنى السلب فانه اذا كان الشئ الذي من شانه التناهي متصفا بعدم التناهي
يكون التناهي مسلوبا عنه وعروض التناهي وعدمه بمعنى عدم الملكة لجنس الكم بالذات ولغيره
بالعرض بسبب مقارنته للكم والتناهي واللاتناهي ليسا من الامور الموجودة في الاعيان بل
اعتباريان اذ ليس في الخارج شئ يقال له انه متناه او لامتناه بل انما يعرضان للكم عند حصوله في العقل
الاصل الثاني الكيف ويرسم بقيود عدمية يخصها جملتها بالاجتماع واقسامه اربعة
الشرح لما فرغ من الكم شرع في الكيف ولا يمكن تحديد المقولات العشر التي هي اجناس عالية
لانها بسائط والتحديد انما يمكن للمركبات ولا يمكن ان يرسم رسما تاما لان الرسم التام لابد وان يوخذ
فيه الجنس والاجناس العالية لا جنس لها فلا يمكن ان يرسم رسوما ناقصة وقد يرسم الكيف بانه
عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة في موضوعه اقتضاء اوليا ولا يتوقف تصوره على غيره فبالاول
تميز عن الجوهر وبقولنا لا يقتضي القسمة تميز عن الكم وبقولنا اللاقسمة تميز عن الوحدة والنقطة
فان كل واحد منهما يقتضي اللاقسمة وانما قيد الاقتضاء بالاولي ليندرج فيه الكيفيات التي تقتضي
اللاقسمة بالواسطة فان العلم بالبسائط يقتضي اللاقسمة لكن لا اقتضاء اوليا بل بسبب محله

خ حسبها

خ من جهة

انما ذكر هذا البحث لان التناهي وعدمه من خواص الكم ...

المعلوم

المعلوم وبقولنا لا يتوقف تصوره على غيره تميز عن الاعراض النسبية التي هي الاضافة و
الاين والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل فان كلا منها يتوقف تصوره على غيره فقد
رسم الكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به فيكون الكيف
مجموعة خاصة مركبة الكيف والكيف ينقسم الى اربعة انواع وذلك لان الكيف اما ان يكون متعلقا
بوجود النفس او لا والاول هو الكيفية النفسانية والثاني لا يخ اما ان يكون متعلقا بالكمية او لا
والاول هو الكيفية المختصة بالكميات والثاني لا يخ اما ان يكون استعدادا او فعلا والاول يسمى كيفية
استعدادية والثاني كيفية محسوسة الاصل المحسوسات اما انفعاليات او انفعالات
وهي مغايرة للاشكال لاختلافهما بالحمل وللمزاج لعمومها الشرح اراد ان يشير الى مباحث
الانواع الاربعة من الكيفيات فبدأ بالكيفية المحسوسة لانها اظهر انواعه والكيفية المحسوسة ان كانت
راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل
وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت الاولى بالانفعاليات لوجهين الاول ان حدوثها
تبع الانفعال اما بحسب الشخص كالصفرة التي تتبع المزاج الحار المستحكم في الكبد وكحلاوة العسل
فان كل واحدة منهما تابعة للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال المواد واما بحسب النوع كحرارة
النار فان حصولها في النار وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شان نوع الحرارة ان يحدث ايضا
بالانفعال الذي هو المزاج الثاني انها تحدث منها انفعالات في الحواس وانما سميت الثانية بالانفعالات
ولم يسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجهين لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها
منعت اسم جنسها كما يقال للقليل انه ليس وسميت باسم الامر الذي منه الحدوث والتغير وهو
الانفعال فيكون هذا الاسم منقولا اليها للمشابهة والعلم بثبوت هذه الكيفيات ضروري فلا احتياج الى
لا احتجاج على ثبوتها وهذه الكيفيات مغايرة للاشكال لاختلافهما في الحمل اي يحمل الشئ على هذه الكيفيات
ولا يحمل على الاشكال وبالعكس اما حمل الشئ على هذه الكيفيات دون الاشكال فان هذه الكيفيات
متضادة والاشكال غير متضادة واما حمل الشئ على الاشكال دون هذه الكيفيات فان الاشكال
ملموسة والالوان والطعوم والروائح والاصوات غير ملموسة وهذه الكيفية ايضا مغايرة للمزاج
لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون
هذه الكيفية فيكون الكيفية اعم من المزاج فيكون مغايرة له لان العام مغاير للخاص الاصل
منها اوائل المحسوسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة اليها الشرح

يسمى

اي الانفعاليات لان ... ايضا من حيث الاول

هذه

بدون

تقدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها تعم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات يدركها و
ولا يخلو جسم من الاجسام العنصرية خاليا عنها واوايل الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة و
واليبوسة لان البسايط العنصرية لا تخلو عنها بخلاف ساير الكيفيات الملموسة ولانها تكون ملموسة
اولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها والبواقي منسوبة اليها والكيفية الملموسة اما
فعلية تفعل الصورة بواسطتها في المادة واما انفعالية تجعل المادة مستعدا لان تنفعل عن الغير والحرارة
والبرودة فعليتان والرطوبة واليبوسة انفعاليتان والبواقي مثل اللطافة والكثافة والهشاشة
واللزوجة والبلة والجفاف والثقل بانحصر في الاربعة الاصل فالحرارة جامعة للمتشاكلات والخفة
ومفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس ومما يتضاد ان يطلق الحرارة على معان اخر مخالفة لكيفية
في الحقيقة الشرح الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف بالحد والرسم اذ
لا اظهر من المحسوسات لكن ربما يفتقر الى التنبيه على مفهوم اسم بعضها بسبب التباسه بالغير فان
ذكر من خواصها ما يقصد بها تعريفها بل يقصد وا بها بيان احكامها والحرارة من شانها جمع المتشاكلات
وتفريق المختلفات لانها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في
اللطافة والكثافة اذا اثرت فيه الحرارة فالالطف اقبل للتصعيد من الحرارة كالهواء الذي هو اقبل
من الماء الذي هو اقبل من الارض والاقبل يتبادر الى التصعيد قبل الابطاء فيتفرق الاجسام
المختلفة الطباع التي حدث المركب من التيامها وتحصل عند تفرق كل الاجزاء اجتماع المتشاكلات
بمقتضى طبايعها والبرودة بالعكس اي من شانها جمع المختلفات وتفريق المتشاكلات والبرودة
ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شي من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد
لانها كيفيتان وجوديتان تتواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طباعا والحرارة يطلق
على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية المناسبة للحيوة المسماة
بالحرارة الغريزية وهي مخالفة لحرارة النار في الحقيقة لان حرارة النار مفرقة للحيوة وتلك شرط
في وجودها ومثل الكيفية المحسوسة الفايضة من الكواكب النيرة الاصل والرطوبة كيفية
تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس ومما مغايرتان للين والصلابة الشرح الرطوبة
كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب سهل الترك له وهي غير البلة وهي الرطوبة
الغريبة الجارية على ظاهر الجسم واليبوسة بالعكس اي اليبوسة بالعكس من الرطوبة اي الكيفية التي
بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل الحاوي الغريب صعب الترك له وهي غير الجفاف وهو عدم البلة

والخفة

عما من شانه ان يبتل فالجفاف في مقابلة البلة كما ان اليبوسة في مقابلة الرطوبة والرطوبة واليبوسة
مغايرتان للين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشي بها قوام غير سيال
فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب
اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكون من الكيفيات الاستعدادية الاصل والثقل كيفية تقتضي
حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس وتعالان بالاضافة
بالاعتبار بين الشرح من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة ولما كان الثقل توجبه البرودة والخفة
توجبها الحرارة ذكرهما بعد اوايل الملموسات والثقل مطلق واضافي وكذا الخفة والثقل المطلق كيفية
تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم والخفة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى
حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي ثقال يقال
بالاعتبار بين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة
الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وقد يعرض ان يتحرك عن المركز ولا يكون هاهنا الحركتان متضادتين لانهما
تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني كيفية تقتضي
بها الجسم ان يتحرك حركة اذا قيس الى الارض فيهما كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية
يقال بالاعتبار بين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في
النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة
الى المحيط الاصل والميل الطبيعي وقسري ونفساني وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره
تصدر عن الثابت متغيرة ومختلفة متضادة الشرح اراد ان يشير الى الميل وبيان احواله
والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه وهو طبيعي
وقسري ونفساني لانه اما ان يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن
القوس وهو الميل القسري او يحدث من طباع الجسم وحده اما ان يحدث عن الطبيعة كميل الزق
المنفوخ المسكن تحت الماء وهو الميل الطبيعي او يحدث عن النفس كميل النبات عند تبرزه من
الارض وكاعتماد الانسان على غيره وهو الميل النفساني والميل هو العلة القريبة للحركة والحركة
يمتنع خلوها عن حد ما من السرعة والبطوء لان الحركة تقع في شي ما يتحرك المتحرك فيه مسافة او وضعا
او كيفا او كما وفي زمان وقد يمكن ان يتوهم وقوعها في زمان اقل من ذلك الزمان فتكون الحركة الثانية اسرع
من الاولى

او في زمان اكثر منه فيكون ابطا منها فالحركة يمتنع خلوها من السرعة والبطوء والسرعة والبطوء
واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فانه
سرعة بالقياس الى شيء وهو بعينه بطوء بالقياس الى غيره فالحركة لا تخلو عن حد ما من الشدة والضعف
والطبيعة التي هي مبدأ الحركة امر لا يقبل الشدة والضعف فكانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة
والضعف اليها واحدة فصدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنع لعدم الاولوية فلا بد من امر
يشتد ويضعف حتى تقتضي الطبيعة بحسبه حركة معينة منها وذلك الامر هو الميل فهو امر متوسط
بين الطبيعة والحركة فهو العلة القريبة للحركة باعتبار الميل يصدر عن الذات اي الطبيعة او القاسر
او النفس المتغير اعني الحركة وذلك لان كلا من هذه الثلاثة من حيث هو امر ثابت ولا شيء من مقتضى
الحركة الغير الثابتة بثابت فلا شيء من هذه الثلثة بمقتضى للحركة ولان كلا من هذه الثلثة من حيث هو
متساوية الاحوال والذي هو مقتضى الحركة يقتضيها شيئا فشيئا فلو اقتضى واحد من هذه الثلثة
الجزء الاول من الحركة لدام بدوام علته فما وجد جزء آخر بعده فكانت الحركة غير حركة فلا بد من انضياف
شيء آخر الى احد هذه الثلثة يختلف حاله بالشدة والضعف حتى يصير ذلك الواحد الثابت بسببه
مبدأ الحركة الغير الثابتة وذلك هو الميل والميلان المختلفان متضادان وذلك لان الميل هو السبب
القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والآخر الى خلافها يلزم ان يكون
الجسم في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة واذا امتنع اجتماعهما مع انهما
موجودان متواردان على موضوع واحد يكون بينهما تضاد الاصل ولولا هوية لتساوي
ذو العائق وعادمه الشرح اراد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ
ميل ما بالطبع تقرير البرهان انه لولا وجوب الميل الطبيعي في الجسم القابل للحركة لتساوي حركة الجسم
ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا
بالقسر عديم المعاوق الطبيعي اي الميل الطبيعي يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل معاوق
ما بالطبع يقطعها فيتحقق انه يقطعها في زمان اطول ولنفرض جسما ثالثا فيه ميل اضعف من الميل المفروض
اولا نسبته الى الميل المفروض اولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان الميل المفروض اولا فيكون في
مثل زمان عديم المعاوق فيتحرك بالقسر مثل مسافته فيتساوى حركتا مقسورين ذي عائق وغير
ذي عائق وقد ذكرنا ما فيه من النظر والجواب عنه في بحث الخلاء فلا حاجة الى اعادته ههنا
الاصل وعند آخرين هو جنس بحسب تعدد الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها ومنه الثقل

وآخرون منهم جعلوه مغايرا ومنه لازم ومفارق ويفتقر الى محل الاعتماد وهو مقدور لنا ويتولد منه
اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته الشرح فاذكرنا من اثبات الميل
على راي الحكماء وعند المتكلمين الميل اي الاعتماد جنس تحته ستة انواع بحسب تعدد الجهات
الست فان لكل جسم من الاجسام ست جهات ويكون له بحسب كل جهة اعتماد فيكون الاعتماد
ستة ويتماثل الاعتمادات بحسب اتحاد الجهة ويختلف باعتبار تعدد الجهات وعند طائفة منهم
الثقل جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل وعند آخرين منهم الثقل مغاير لجنس الا
وهو عبارة عن كثرة اجزاء الجسم فكل ما زاد انضمام اجزائه كان اثقل والمنقسم على ان الاعتمادات
تنقسم الى اعتمادات لازمة طبيعية وهي اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة
العلو والى اعتمادات مفارقة وهي الاعتمادات المجتلبة مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد
الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل الاعتماد وذلك لان الاعتماد عرض وكل عرض يفتقر
الى محل فكان الاعتماد مفتقرا الى محل وامتنع حلول عرض في محلين فكان الاعتماد كذلك فافتقر الى محل
الاعتماد والاعتماد مقدور لنا لانه يحدث بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا بحسب
قدرتنا ويتولد عن الاعتماد اشياء بعضها لذاته بلا شرط وبعضها لذاته بشرط وبعضها يتولد منه لا لذاته
اما الذي يتولد من الاعتماد لذاته بلا شرط فهو الاكوان والاعتماد في محله اما الاكوان فلان الجسم يختص
بجهة دون جهة حال حركته فلا بد من مخصص لكونه في تلك الجهة وهو الاعتماد واما الاعتماد فلان الحركة
القسرية توجد شيئا فشيئا والقاسر واحد في المتحرك الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الاولى والاعتماد
بالنسبة الى الحركة الثانية واما الذي يتولد لذاته الاعتماد بشرط فهو الاصوات فانها تتولد عن
الاعتماد لذاته بشرط المصاكة واما الذي يتولد من الاعتماد لا لذاته فهو التاليف والالم اما التاليف
فهو يتولد من المجاورة التي تتولد من الاعتماد واما الالم فيتولد من التفريق الذي يتولد من الاعتماد
الاصل ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء ولكل منهما طرفان وللاول حقيقة وطرفاه
السواد والبياض المتضادان ويتوقف على الثاني في الادراك لا في الوجود وهما متغايران حسا قابلان
للشدة والضعف المتباينان نوعا ولو كان الثاني جنسها لحصل ضد المحسوس بل هو عرض قائم بالمحل
معد لحصول مثله في المقابل وهو ذاتي وعرضي اول وثان والظلمة عدم ملكه الشرح ومن الكيفيات
المحسوسة المبصرات اوائل المبصرات وهي التي تكون مبصرة اولا وبالذات وهي اللون والضوء
طرفان وللاول اي اللون حقيقة نبه به على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا

والبياض انما يخيل من اختلاط الهواء بالاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والزجاج
المدقوق والسواد انما يخيل من عدم غور الضوء في عمق الجسم والحق ان السواد والبياض كيفيتان
محسوستان قائمتان بالجسم في الخارج وما جعل سببا لتخيل البياض منقوض ببياض البيض المسلوق
فانه يرى بعد السلق مع انه صار بعد السلق كثيفا ولا يرى قبل السلق مع انه كان شفافا واختلاط
الهواء بعد السلق منتف لكونه اثقل والثقل دليل على عدم مخالطة الهواء وعلى تقدير تسليم كونه
سببا يجوز ان يكون سببا لتحققه في الخارج كما يجوز ان يكون سببا لتخيله واللون طرفان السواد
والبياض وباقي الالوان متوسطة بينهما وهما متضادان لتعاقبهما على موضوع واحد وكون بينهما
غاية الخلاف طباعا وما قيل ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فباطل
لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته
او لا يبقى احد منهما على صرافته والاقسام بأسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته
لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان
الباقي على صرافته هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم
اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه يلزم ان لا يكون شيء
منهما موجودا بل المتبدل الموجود لون متوسط ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا الوجود
الشرح — اي الضوء شرط ادراك اللون لا شرط وجوده وزعم ابو علي ان الضوء شرط وجود اللون ويكون اللون
عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا القبول الخاص بعد تحقق
الاول واحتج عليه بان اللون لا يرى عند عدم الضوء فعدم الرؤية لا يكون بسبب الظلمة فان الظلمة
غير مانعة عن الابصار ولذلك يرى في الغار جماعة خارج الغار اذا وقدوا نارا مع ان الهواء الحايل
بينا وبين تلك الجماعة مظلم ورد هذا بانه يجوز ان يكون عدم الرؤية بسبب فقد شرط الرؤية وهو
الضوء لا بسبب منع الظلمة لا يقال الضوء ليس بشرط في الرؤية لان من في الغار يرى الخارج مع عدم
الواقع على — الضوء في الغار وبين الخارج لان الهواء مظلم لانا نقول الضوء الواقع على المرئي شرط في رؤيته لا
عندهم — الضوء الحايل بين الرائي والمرئي والحق ان اختلاف الالوان بسبب شدة الضوء وضعفه مشعر بان اللون
الحاصل عند شدة الضوء حقيقة مخالفة لحقيقة اللون الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على
انه شرط الضوء نفي اللون الاول المغاير بالحقيقة للون الثاني وحدوث اللون الثاني ولا وجود للقدر
المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة اذ يمتنع تحقق حصة الجنس عند انتفاء الفصل فاحدس من هذا

ان الضوء شرط وجود اللون واللون والضوء متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس
ولان الضوء لو كان نفس البياض مثلا لكان البياض لا يشارك السواد في الضوء كما لا يشاركه في البياضية
والتالي باطل لان السواد والبياض قد يشتركان في الضوء مع اختلافهما في الماهية وكل من اللون والضوء
قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو
المراد من قوله المتباينان نوعا وانما كان الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وذلك لان السواد الشديد
لعوارض — يخالف السواد الضعيف في الشدة والضعف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بما
والثاني محال والا لم يكن التفاوت في السواد بل في امر خارج عنه لكن نعلم قطعا ان التفاوت في السواد
فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف ونشير هاهنا اشارة ما الى ان المقول بالتشكيك
من عوارض ما يقال عليه من الافراد وذلك لان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان
جميع الجزئيات متساوية في ان حقيقتها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها ويمتنع
بارتفاع الماهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها متقدم عليها ذهنا فلا يكون الماهية وذاتياتها
بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه
عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزء المتقدم بالوجود كنسبته الى الجزء المتأخر بالوجود فلا يكون
الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض والمقول بالتشكيك
اذا كان من لوازم حقيقة الجزئيات لا بد وان يكون الجزئيات مختلفة بالحقيقة لان اختلاف اللوازم يستلزم
اختلاف الملزومات والا يلزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال واختلفوا في ان الضوء جسم
ام لا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم اذ لو كان جسما لحصل ضد المحسوس وذلك لانه لو كان
جسما وهو مبصر لكان ساترا لما تحته فكلما ازداد نورا ازداد سترا والمحسوس ضد ذلك لان المحسوس
ان الضوء لا يكون ساترا لما تحته وكلما ازداد كان ما تحته اظهر ثبت انه لو كان جسما لحصل ضد المحسوس
وضد المحسوس منتف فلا يكون الضوء جسما وفيه نظر والحق ان يقال لو كان الضوء جسما يلزم
التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه والتالي ظاهر الفساد واحتج
من قال ان الضوء جسم بان الضوء منحدر من الشمس او النار او غيرهما وكل منحدر متحرك وكل متحرك جسم
وبان الضوء متحرك بحركة المضيء وكل متحرك جسم اجيب بانا لا نسلم ان الضوء منحدر بل الضوء يحدث في
المقابل — مقابلة القابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شيء عال سبق الى الوهم انه منحدر ولا نسلم ان الضوء متحرك
بحركة المضيء بل الشمس تتحرك فيحدث في مقابلتها الضوء وينتفي ما حدث قبل هذه المقابلة بسبب زوال
المقابلة

الاولى عند انتقال الشمس من موضعها الاول فيتوهم انه انتقل بانتقال الشمس فثبت ان الضوء ليس جسما
بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله كضوء الشمس فانه عرض قائم بها معد لحصول
ضوء آخر مثله في الجسم المقابل للشمس والضوء قسمان ذاتي وعرضي فالذاتي هو ما حدث من ذات المضيء
في ذاته ويسمى ضوءا والعرضي ما حدث من ذات المضيء في غيره ويسمى نورا وايضا الضوء اول وثان فالضوء
الاول هو ما حصل من المضيء لذاته كضوء الهواء الذي صار مضيئا بالشمس والثاني ما حصل من المضيء
لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس و
الظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فان الشيء الذي من شانه الضوء اذا عدم
عنه الضوء صار مظلما ولا احتاج الى ان حدث فيه كيفية اخرى حتى يصير مظلما فتكون الظلمة عدم
ملكة الضوء الاصل ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع
والقلع بشرط المقاومة في الخارج ويستحيل بقاؤه لوجوب ادراك الهيئة الصورية ويحصل منه آخر وهو
الصدى الشرح من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات قيل ان الصوت جسم وهو
باطل لان الاجسام متشاركة في الجسمية ومتخالفة بالاصوات وما به التشارك غير ما به التخالف و
لان الاجسام مبصرة والاصوات ليست بمبصرة وقيل انه القرع او القلع وقيل انه التموج وكل
باطل لان كلا من القرع والقلع والتموج مبصر والصوت ليس بمبصر واذا عرفت ذلك فنقول
الصوت حدث من تموج الهواء المعلول للقرع او القلع والتموج ليس عبارة عن حركة انتقالية من
هواء واحد بعينه بان يكون الهواء الواحد بعينه حمل الصوت ونقله الى الصماخ بل عبارة عن امر
حادث تصادم بعد تصادم وسكون بعد سكون وهذا التموج سببه القرع وهو امساس عنيف
والقلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة
التي سلكها القارع والقالع الى جنبتيها بعنف شديد ويلزم منه انفصال الهواء المتباعد عن
المتشكل والتموج الواقع بينهما والقرع والقلع اللذان هما سبب التموج الذي هو سبب
قريب للصوت مشروط بالمقاومة لا الصلابة فان قرع الماء بشيء يوجب الصوت مع عدم
الصلابة وقلع شيء من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والصوت موجود في الخارج اي
في تموج الهواء الخارج عن الصماخ واليه اشار بقوله في الخارج اي الاصوات الحاصلة في
وقيل انه لا وجود له في الخارج بل انما حدث في السامعة عن ملامسة المتموج عند بلوغه
الصماخ واما قبل ذلك فلا وجود له اصلا وهذا باطل لانه لو كان كذلك لما ادركنا الصوت

في تلك الحالة فقط ولو كان ادراكنا في تلك الحالة فقط لما ادركنا الجهة عند وصول الصوت الينا
لان الجهة لا يبقى منها اثر في الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ كما ان اللامس يدرك الملموس الا حال
وصوله اليه اللامس يدرك بالحس لان الملموس من اي جهة وصل الينا ويستحيل بقاء الصوت اي بقاء
اجزائه في الوجود معا بل توجد اجزاؤه على سبيل التجدد والانقضاء كالحركة والزمان وذلك لان
الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي نتكلم بها باقية في الخارج معا بالضرورة
لكن استحال بقاؤها معا لانا ندرك الهيئة الصورية اي الترتيب الخاص الواقع في حروف الكلمة فلو
كانت حروف الكلمة مجتمعة فانه لم يكن سماع زيد مثلا على هذا التاليف والترتيب الخاص اولى
من سماع عمر على سائر التقاليب فلم نسمع الهيئة الصورية لكنها هنا خلف ويحصل من التموج الحاصل
بسبب القرع او القلع تموج آخر ويحصل منه صوت آخر وهو الصدى واعلم ان الهواء اذا تموج
وقاومه مصادم كجبل او جدار املس بحيث يصرف هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة
تموج الهواء الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى الاصل ويعرض له كيفية يتميز بسببها
باعتبارها حرفا اما مصوت او صامت متماثل او مختلف بالذات او بالعرض وينتظم منها الكلام
باقسامه ولا يعقل غيره الشرح الصوت يعرض له كيفية يتميز بها عن صوت آخر يشاركه
في الحدة او الثقل تميزا في المسموع ويسمى الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفا واحترزنا بقولنا
تميزا في المسموع عن الصوت الطويل والقصير وعن الصوت الملائم وغير الملائم فان كلا منهما
قد عرض له هيئة يتميز بها عن صوت آخر هو مثله في الحدة والثقل لكن ليس تميزا في المسموع لان الطول والقصر
والملائمة وغير الملائمة ليست بمسموع اما الطول والقصر فلانهما من الكميات والكميات غير مسموعة
واما الملائمة وعدمها فلانهما مطبوعتان والحرف اما مصوت وهو الذي يسمى بالعربية حرف المد واللين
وهو الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها الفتحة للالف والضم
للواو والكسر للياء كهو وها وهي ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن
واما صامت وهو ما عدا حرف المد واللين مثل التاء والطاء وغيرهما وهو يمكن الابتداء به والصوامت
اما متماثلة كالتاء والتاء اذا كانا ساكنين او متحركين بحركتين متماثلتين كالفتحتين والضمتين والكسرتين
واما مختلفة والمختلفة اما مختلفة بالذات والحقيقة كالباء والجيم او مختلفة بالعوارض بان تكون الحروف
من نوع واحد كالجيمين مثلا ويكون احدهما متحركا والآخر ساكنا او يكون احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة غيرها
والكلام يتالف من الحروف باقسامه فان هذه الحروف اذا تالفت تالفا مخصوصا على التاليف كلاما وهو مركب

ومولف والمولف تام خبري وامر ونهي واستفهام وتعجب ونداء وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام
مولف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غير مولف من الحروف المسموعة هذا عند المعتزلة واما الاشاعرة
فقالوا ان الكلام نفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول المولف من هذه الحروف ولفظي وهو
المولف من هذه الحروف وقولهم لا يعقل كلام غير المولف من الحروف اذا ارادوا به انه لا يعقل مدلول هذه
الالفاظ اصلا فهو نوع من الجهالة وان ارادوا به ان مدلول هذه الالفاظ لا يطلق عليه الكلام فهو نزاع
لفظي والحق ان الكلام يطلق على المفهوم القائم بالنفس كما يطلق على المولف من الحروف لقول الشاعر
ان الكلام لفي الفواد لكن اطلاق الكلام على المولف من الحروف اشهر من اطلاقه على مدلوله الاصل
ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلاثة في مثلها الشرح ومن الكيفيات المحسوسة
المطعومات التسعة ووجه الحصار في التسعة ان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا
او معتدلا بينهما وعلى كل تقدير من التقادير الثلاثة فالفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة
بينهما فيكون الحاصل تسعة فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة
وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت
العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف
حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة والتفاهة على نوعين
احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والثاني ان لا يكون له طعم في الحس فقط ويكون له طعم في نفسه لكن
لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها
احس منه بطعم كالنحاس والحديد والنوع الثاني هو التفاهة التي عدت من الطعوم لا الاول اعلم
ان مفردات الطعوم هي هذه التسعة وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحس بطعم غير
هذه التسعة اما اجتماع الطعمين كاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع
المرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض
في الباذنجان الاصل ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة
الشرح ومن الكيفيات المحسوسة المشمومات وهي الروائح المدركة بالشم ولا اسماء لانواعها
الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص
فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره الاصل والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض
الشرح لما فرغ من مباحث النوع الاول من الكيفيات شرع في النوع الثاني منها وهي الكيفية

الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض اي الانفعال واللاانفعال على معنى انه
استعداد شديد للانفعال او استعداد شديد للاانفعال والاول يسمى اللاقوة كالممراضية واللين والثاني
يسمى القوة كالمصحاحية والصلابة الاصل والنفسانية حال او ملكة الشرح لما فرغ من النوع
الثاني شرع في النوع الثالث وهي الكيفية النفسانية اي المختصة بذوات الانفس وهي ان كانت راسخة
سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والاختلاف بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول
لان الكيفية الواحدة بالشخص قد تكون حالا فاذا استحكمت صارت ملكة والامور المختلفة بالفصول
يمتنع ان ينقلب بعضها الى البعض الاصل العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت
الشرح ومن الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت احترز
بالجازم عن الظن فانه تصديق غير جازم لان الجازم هو الذي يمنع احتمال النقيض والظن لا يمنع احتمال
النقيض واحترز بقوله مطابق عن الجهل المركب وبقوله ثابت من التقليد فانه اراد بالثابت ما يمتنع زواله
والتقليد ليس كذلك اعلم ان العلم يطلق تارة ويراد به حصول صورة الشيء في العقل وهو ينقسم الى تصور
مطلق كتصور الشمس والقمر والعقل والى تصور مع تصديق كما نعلم ان العالم محدث والتصديق
هو الحكم بين الشيئين بنفي او اثبات ويطلق تارة ويراد به اليقين وهو قسم من اقسام التصديق لانه تصديق
مقيد بالجزم والثبات والمطابقة وهو غير منقسم الى التصور والى التصديق الجازم المطابق الثابت
لان الشيء لا ينقسم الى نفسه والى ما هو مباين له فان اراد بالعلم الذي جعل مورد التقسيم العلم بالمعنى
الثاني لم يصح التقسيم المذكور وكذا ان اراد به العلم بالمعنى الاول ضرورة خروج الاقسام الاخر عن ذلك
وايضا العلم بالمعنى الاول لم ينقسم الى التصور والتصديق اللهم الا ان يسمى القسم الثاني بالتصديق لكن
ان نصطلح على ما نشاء فنعلم ان اقسام العلم الى التصور والى التصديق الجازم المطابق الثابت غير
صحيح ولا يمكن تصحيحه الا ان نقسم المعنى الذهني الى ما ليس بادراك والى ما يلحقه ونقسم ما يلحقه الى ما يجعله
محتملا للتصديق او التكذيب والى ما لا يجعله كذلك كالهيئات اللاحقة به في الامر والنهي والاستفهام
والتمني وغير ذلك ويقسم ما يجعله محتملا للتصديق او التكذيب الى الجازم وغير الجازم والجازم الى المطابق
وغير المطابق والمطابق الى الثابت وغيره والقدر المشترك بين الادراك والتصديق الجازم المطابق
الثابت وهو المعنى الذهني المقيد بسلب الاقسام الباقية بالعلم وينقسم الى التصور والتصديق المذكور
لا يقال العلم بالمعنى اليقيني والتيقن اعم من التصور والتصديق لانا نقول العلم بالمعنى اليقيني يعتبر فيه
الحكم والجزم والمطابقة والتصور يجرد عنها فلا يكون اعم من التصور الاصل ولا يحد الشرح

اى الحد للعلم لانه بديهى التصور والتحديد انما يكون للمكتسب وما ذكروه فى معرض التعريف ليس حدا له بل
تعريف له بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه فى صدر الكتاب فكل
ما يجده الانسان من نفسه من هذه الكيفيات غنى عن التعريف بالحد والرسم الاصل وينقسمان
الضرورة والاكتساب الشرح اى التصور والتصديق ينقسمان الى الضرورى والاكتساب
اى ينقسم كل منهما الى الضرورى والمكتسب ونعنى بالتصور الضرورى ما لا يحتاج فى تحصيله الى فكر
وبالتصديق الضرورى ما يكفى فى جزم العقل بنسبة احد طرفيه الى الآخر تصورهما وان كانا او احدهما
متصورا بالفكر والمكتسب من كل منهما ما يقابل ضروريه الاصل ولا بد فيه من الانطباع المجرد
فى المحل المجرد القابل وحلول المثال مغاير الشرح ولا بد فى العلم من انطباع صورة مساوية للمعلوم
وذلك لانا نحكم على معدوم فى الاعيان باحكام وجودية ككثير من الاشكال الهندسية المفروضة
على الاسم ممكنا او ممتنعا وكل ما نحكم عليه بالحكم الوجودى له وجود واذ ليس فى الاعيان [illegible]
فى النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للشئ المعدوم فى الخارج حتى تحصل فى
العقل فتعين الثانى قوله المجرد اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم عبارة عن
انطباع صورة الشئ المعلوم فى العالم لكان كل ما حصل له هذه الصورة كان عالما والتالى باطل
فان الجمادات حصل لها صورة السواد مثلا ولم تكن عالمة بالسواد وتقرير الجواب ان يقال العلم عبارة
عن انطباع صورة المعلوم فى المحل المجرد والجمادات ليست مجردة فلا يلزم ان تكون عالمة وقوله
القابل يحتمل ان يكون صفة موضحة ويحتمل ان يكون مقيدة وح يكون جوابا لدخل مقدر توجيهه ان
يقال الصورة العقلية المجردة قد يعرض لها صور المعقولات كصور المعقولات الاولى التى يعرض لها
المعقولات الثانية فلو كان العلم هو حصول صور المعلومات فى المحل المجرد لكان الصورة التى
عالمة بالصورة التى يعرض لها وتقرير الجواب ان يقال الصورة العقلية وان كانت مجردة عن المادة
لكن غير قابلة للعلم اى لا يكون من شانها العلم لان ما من شانه العلم ينبغى ان يكون قائما بنفسه والصورة التى
لا يكون قائمة بنفسها فلا يكون حصول صور المعقولات فيها علما فلا يكون الصورة العقلية عالمة
ولو اقتصر على القابل فقط لكان كافيا للاشارة الى جواب الدخلين لكن ذكر المجرد ايضا تنبيها على ان
العالم لا بد وان يكون غير مادى قوله وحلول المثال مغاير اشارة الى جواب دخل آخر توجيهه ان
يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم فى العالم لكان العالم بالحرارة والبرودة والاستدارة
حارا وباردا ومستديرا ولكان العالم بالجبل يلزم ان يكون الجبل بتمامه حاصلا فى ذهنه والكل باطل وتوجيه

الجواب ان يقال العلم ليس عبارة عن حصول ماهية المعلوم فى العالم بل عبارة عن حصول مثال ماهيته
فى العالم والمثال مغاير فى كثير من الاحكام لما له المثال كما عرفت ذلك فى المقصد الاول واذا كان كذلك
لم يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا او مستديرا وانما يلزم ذلك ان لو كان المنطبع نفس ماهية الحرارة و
البرودة والاستدارة وليس كذلك بل الحاصل مثالها وايضا لا يلزم ان يكون الجبل بتمام ماهيته حاصلا
فى الذهن بل يلزم ان يكون مثال ماهيته حاضرا فى الذهن ولا امتناع فيه لا يقال لو كان العلم عبارة عن
انطباع صورة المعلوم فى العالم يلزم ان يكون علم الموجودات بذواتها وصفاتها بل كعلمنا بانفسنا
وباحوال انفسنا بحصول المثال والصورة فيها وليس كذلك لانا نقول العلم بالاشياء الخارجة
عن المدرك انما يكون بالانطباع لا غير وح يكون المراد من قوله ولا بد فيه من الانطباع اى لا بد فى
العلم بالشئ الخارج عن المدرك من الانطباع واعلم ان العلم الذى يتوقف على الانطباع غير علم
الله تع فان علمه تع ليس بالانطباع كما سياتى الاصل ولا يمكن الاتحاد الشرح ذهب
طايفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وذهب طايفة الى ان النفس الناطقة اذا علم شيئا اتحد
بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اى اتحاد الشئ بالشئ
غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان واذا لم يمكن اتحاد الشئ بالشئ لم يمكن اتحاد العالم بالمعلوم ولا
اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال والذى خص بعدم اتحاد العالم بالمعلوم ان العالم اذا علم
شيئا فلا يخلو اما ان يصير ذلك الشئ المعلوم مثلا اذا علم آ صار بعينه آ فلا يخ اما ان يكون هو كما كان
عندما لم يعلم او يبطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء علم او لم يعلمها وان كان يبطل منه ذلك فلا يخ اما ان
يكون ذاته بطلت او حال لها فان كان الثانى فالذات باقية فلا يكون اتحادا بل يكون استحالة اى
تغيرا من حال الى حال وان كان الاول فح قد بطل ذاته وحدث شئ آخر ليس انه صار هو شيئا آخر وايضا
اذا علم آ ثم علم ب ايكون كما كان عندما علم آ حتى يكون سواء علم ب او لم يعلمه او يصير شيئا آخر والاول
باطل بالضرورة وكذا الثانى اذ يلزم ان يكون متجدد الذات او الاستحالة وعلى التقديرين يلزم عدم
الاتحاد والذى يخص بعدم اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال ان النفس الناطقة لو اتحدت
بالعقل فلا يخ اما ان يتحد ببعضه او به من حيث هو فان كان الاول لزم تجزية العقل الفعال وان كان
الثانى يلزم ان يكون النفس الناطقة عالمة بجميع المعلومات الاصل ويختلف باختلاف المعقول
كالحال والاستقبال ولا يعقل الا مضافا فيقوى الاشكال مع الاتحاد الشرح اختلف فى ان العلم
هل يختلف باختلاف المعلوم اى تعدد المعلوم يستدعى تعدد العلم بدءا ام لا فذهب المصنف الى انه يختلف

تمام م

باختلاف المعلوم اى العلم الواحد لا يجوز ان يكون علما بمعلومين وذلك لان العلم عبارة عن
حصول صورة المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة بالضرورة متغايرة فحصول صورة ما مغاير لحصول
غيرها فالعلم باحد الشيئين مغاير للعلم بالآخر فلا يكون العلم الواحد علما بمعلومين وذهب اهل
السنة الى ان علم القديم يتعلق بمعلومات الله تعالى التي لا نهاية لها مع انه واحد اما العلم الحادث فذهب
ابو الحسين البصري الى ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات كثيرة وحكى عن الشيخ الاشعري
وانكره ذلك الاستاذ ابو اسحق وقال انه ذكره في الالزام على من يقول العلم الواحد لا يتعلق
بمعلومين وذهب الجبائي الى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين واوجب ذلك من اهل السنة
ابو منصور البغدادي وقال القاضي كل معلومين لا يستلزم احدهما عن الآخر في العقل يجوز ان
يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح ان يعلم عند الذهول عن شيء آخر فلا يمكن ان يتعلق بهما علم
واحد قوله كالحال والاستقبال اورده مثلا لاختلاف المعلوم واشار به الى بطلان مذهب
جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان
العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وهو باطل فان العلم بان الشيء سيوجد مشروط
بعدم الشيء في الحال ووجوده في ثاني الحال والعلم بان الشيء موجود غير مشروط بالعدم في الحال
بل مشروط بالوجود في الحال فاحدهما غير الآخر والعلم لا يعقل الا مضافا الى معلوم فان العلم
علم بالشيء ولكن لا يكون الاضافة داخلة في مفهومه ولا نفس مفهومه بل يكون لازمة فانه عبارة
عن حصول الصورة والصورة انما يكون صورة لشيء فيكون الاضافة الى ذلك الشيء لازمة له
ثم قال المصنف ويقوى الاشكال مع الاتحاد اى اذا كان العلم لا يعقل الا مضافا فيقوى الاشكال
عند اتحاد العالم والمعلوم وذلك لان العالم والمعلوم اذا كانا شيئا واحدا يوجه الاشكال
بان يقال انتم جعلتم العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم فلا يمكن عند اتحاد
العالم والمعلوم والا يلزم اجتماع صورتين متساويتين لشيء واحد ويقوى الاشكال باعتبار
لزوم الاضافة اذ العلم بالشيء يستدعي الاضافة والاضافة لا يتصور الا بين الشيئين فعند
اتحاد العالم والمعلوم لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب
عن الاشكال الاول ان العلم بالشيء الخارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم
في العالم واما العلم بما هو غير خارج عن العالم فهو عبارة عن حصول نفسه وعن الثاني انه عند
اتحاد العالم والمعلوم يتحقق الاضافة بين الشيئين احدهما حصول ذلك الشيء اعني وجوده

الذي هو العلم والآخر نفس ذلك الشيء الذي هو العالم والمعلوم ولا شك ان حصول الشيء مغاير
للشيء لان الوجود مغاير للماهية فالاضافة تعرض للحصول بالقياس الى الشيء هذا هو التحقيق واعلم
ان العلم الذي يلزمه الاضافة هو غير علم الله تعالى فان علمه تعالى بذاته هو نفس ذاته الذي
هو عين وجوده فلا اثنينية فيه حتى يتصور الاضافة بينهما الاصل وهو عرض لوجود
حله فيه الشرح اعلم ان غير علم الله تعالى عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم اذا
كان المعلوم خارجا عن العالم وعن حصول نفس المعلوم اذا لم يكن خارجا ففي العلم بالاشياء
الخارجة عن المدرك صورة وحصول تلك الصورة واضافة تلك الصورة الى الشيء المعلوم واضافة
للحصول الى الصورة وفي العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول ونفس ذلك الشيء
الحاصل واضافة للحصول الى نفس ذلك الشيء ولا شك ان الاضافة في جميع الصور عرض لانها
يكون موجودة في موضوع واما نفس حقيقة الشيء في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم
يكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه ح يكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع
ضرورة كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم احوال ذاته لانه ح يكون تلك الحقيقة
قائمة بذات العالم فيكون عرضا واما الصورة في العلم بالاشيا الخارجة عن العالم فان كانت
صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض لا شك ضرورة صدق حد العرض عليه فانها
يكون موجودة في موضوع وان كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهرا فعرض ايضا لكن
فيه شبهة اما انه عرض فلصدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذي هو جوهر
جوهريته صفة ذاتية فماهيته من حيث هي جوهر وماهيته من حيث هي جوهر محفوظ في
الصورة العقلية منه لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب
الاختلاف في نفس الماهية واذا كانت ماهية المعقول محفوظة في الصورة العقلية والماهية
من حيث هي لذاتها جوهر يكون الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا يكون عرضا اذ يمتنع ان يكون
الشيء الواحد بعينه جوهرا او عرضا والجواب انا لا نم ان الماهية من حيث هي محفوظة في الصورة
العقلية قوله لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب اختلاف
في نفس الماهية قلنا لا نم ذلك ولكن لا نم ان المنتسب الى الوجود الذهني اعني الصورة العقلية
هو ماهية المعقول بل شبحها ومثالها والشبح والمثال للشيء مغاير لذلك الشيء وان كان مطابقا له
على معنى ان الحاصل من الشيء في العقل هو عين الشبح واذا كانت الصورة العقلية مغايرة

لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشيء الواحد
بعينه جوهرا وعرضا واما الحصول سواء كان حصول صورة الشيء المعلوم او حصول نفس الشيء المعلوم
فهو من حيث انه حصول شيء ليس بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها
لا في موضوع او في موضوع لانه بهذا الاعتبار حصول الشيء لا ماهية ذات حصول وباعتبار ان
الحصول ايضا في نفسه مفهوم عرض له الوجود في العقل يكون عرضا لانه ح يصدق عليه حد العرض اذ
يصدق عليه انه موجود في موضوع وانما طولنا الكلام في هذا الموضع وبسطنا القول بالتعرض للمهوية
الحاصلة في العلم لان المتاخرين المتعرضين لهذا البحث زعموا ان العلم عرض واحتجوا على عرضية الصور
العقلية لا على عرضية حصولها الذي هو العلم وفرق بين حصول صورة ونفس الصورة لان حصول
الصورة وجودها وفرق بين الشيء ووجوده لما عرفت ان وجود الشيء زائد عليه سواء كان ذهنيا
او خارجيا فوجب بسط القول فيه ليندفع به الحيرة الحاصلة للمستفيدين بسبب مطالعة الكتب
المتوسطة لهذا البحث الاصل وهو فعلي وانفعالي وغيرهما الشرح العلم اما فعلي او انفعالي
او غيرهما اما العلم الفعلي فهو ان يسبق صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية سببا
لوجود المعلوم في الاعيان كما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا واما الانفعالي فهو ان يستفاد الصورة
العقلية من الموجود في الاعيان كما يستفيد صورة السماء من السماء وما غيرهما فعلم الله تعالى بذاته
فانه عبارة عن ذاته وكعلمه تعالى بالموجودات فانه عبارة عن وجوداتها العينية الصادرة منه الاصل
وضروري اقسامه ستة ومكتسب الشرح العلم ينقسم الى ضروري وكسبي وقد مر تفسيرهما والضروري
ستة اقسام بديهيات ومشاهدات ومجربات وحدسيات ومتواترات وقضايا قياساتها معها و
ذلك لان العقل اما لا يحتاج في الحكم الى اعانة او يحتاج والاول لا يخ اما ان لا يحتاج الى وسط من طرفي الحكم للحس
او يحتاج والاول هو البديهيات والثاني لا يخ اما ان يكون ذلك الوسط حاصلا بالاكتساب اولا
والثاني قضايا قياساتها معها والاول لا يخ اما ان يحصل بسهولة اولا والثاني لا يكون من الضروريات والاول
هو الحدسيات هذا اذا لم يحتج العقل في الحكم الى اعانة فاما اذا احتاج الى اعانة الحس فلا يخ اما ان للحس ح
حس السمع بان يسمع الخبر الدال على مدلوله او غيره والاول هو المتواترات والثاني لا يخ اما ان يحتاج
الى تكرار الاحساس به وهو المجربات اولا وهو المشاهدات فالبديهيات هي التي يتصورها العقل عند
تصور حدودها من غير استعانة بشيء آخر ومن البديهيات ما هو جلي للكل لظهور تصور حدوده ومنه
ما فيه خفاء وافتقر الى تامل بسبب خفاء تصور حدوده فانه اذا اخفي التصور خفي التصديق ومن هذا

القسم واضح بالنسبة الى الاذهان المشتغلة الذاهبة في التصور والمشاهدات ما يستفيد التصديق به
بها من الحس الظاهر ويسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس او الحس الباطن ويسمى قضايا اعتبارية
مثل حكمنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا والمجربات قضايا واحكام تابعة لمشاهدات متكررة
يحتاج الى قياس خفي وهو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا كحكمنا بان شرب
السقمونيا مسهل والحدسيات قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي من النفس يزول معه الشك ويذعن له
الذهن مثل حكمنا بان نور القمر مستفاد من الشمس والمتواترات قضايا تسكن اليها النفس سكونا تاما
يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث يزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على
سبيل التواطؤ على الكذب مثل حكمنا بان مكة موجودة والقضايا التي قياساتها معها قضايا انما يحكم
بها بسبب وسط لا يعزب عن الذهن عند احضار حدي المطلوب بالبال مثل حكمنا بان الاثنين نصف
الاربعة الاصل وواجب وممكن الشرح العلم ينقسم الى واجب وممكن فالواجب كعلم
الله تعالى بذاته لانه نفس ذاته تعالى والممكن ما عداه من العلوم الاصل وهو تابع بمعنى اصالة موازيه زنه
في التطابق فزوال الدور الشرح العلم تابع للمعلوم على معنى ان العقل اذا اعتبر مطابقة العلم
والمعلوم حكم باصالة موازيه اي معلوم العلم في هذا التطابق اي حكم بان المعلوم اصل في المطابقة و
العلم تابع له وحكاية عنه ونعني بهذا التفسير نحو ما ذكرنا المعلوم الذي هو الاصل في التطابق عن العلم الذي
هو تابع في التطابق وحكاية عنه فان الحكاية نحو تقدم ما على المحكي قوله فزوال الدور الى الدور الوارد
على تقدير تفسير التابع بالمتاخر زمانا او بالمستفاد او هما وزوال الدور على تقدير تفسير التابع بالمتاخر زمانا
او بالمستفاد فلان العلم لو كان تابعا والتابع على التقدير بين متاخر عن المتبوع فيلزم تاخر كل نوع من
العلم عن معلومه لكن نوع من العلم فعلي وهو موجب لوجود المعلوم فيكون متقدما على وجود المعلوم
الذي هو متقدم على العلم التابع له فيلزم تقدم كل منهما على الآخر فيلزم الدور اما زوال الدور على تقدير
تفسير التابع لما ذكرنا فلانه ح لا يلزم ان يكون العلم متاخرا عن المعلوم فلا يلزم تقدم كل واحد من
العلم والمعلوم على الآخر فلا يلزم الدور الاصل ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس
واما الكسبي فبالاول الشرح الانسان في مبدا الفطرة خال عن العلوم لكن قابل لها والا لما
حصل له اصلا واذا كان قابلا لها فلو كان شرائط حصول العلوم بتمامها حاصلة في مبدا الفطرة
لكانت العلوم حاصلة في مبدا الفطرة لان المبدا الفاعلي الذي يخرج كلها بالقوة الى الفعل موجود
دائما فلو كانت الشرائط حاصلة باسرها لزم حصول جميع ما يتوقف عليه العلوم في مبدا الفطرة فيحصل

جميع العلوم في مبدا الفطرة لكن ليس كذلك فنعلم ان شرايط حصول العلوم لا يكون حاصلة في مبدا
الفطرة فلا بد من حصولها شيئا فشيئا وهو المعنى بالاستعداد اما العلم الضروري فمن شرايطه الاحساس
بجزئيات المحسوسات بواسطة الحواس فانا اذا احسسنا الجزئيات تنبهنا لمشاركات بينها
ومباينات فيحصل فينا علوم ضرورية واما الكسبي فاستعداده انما يحصل بواسطة الاول اي
الضروري بان ينتهي اليه اما التصورات الكسبية فبالحد والرسم واما التصديقات الكسبية فبالقياس
المستند الى المقدمات الضرورية اما ابتدا او بواسطة ‌ الاصل وباصطلاح يفارق — او بوسط
الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح آخر مفارقة النوعين الشرح الادراك يطلق على
معنيين اصطلاحيين الاول هو ان يكون حقيقة الشيء حاضرة بنفسها او بمثالها عند المدرك يشاهدها
ما به يدرك سوا كان ما به الادراك ذات المدرك او آلته وسوا كان المثال منتزعا من امر خارجي او مخترعا
ابتدا وسوا كان منطبعا في ذات المدرك او في آلته او كان حاضرا من غير انطباع في شيء والثاني هو
الاحساس فقط والعلم عبارة عن حصول صورة المعقول عند العاقل فيكون العلم نوعا من الادراك
بالاصطلاح الاول وهو التعقل فعلى هذا الادراك يفارق العلم مفارقة الجنس النوع وعلى الاصطلاح
الثاني يكون الادراك مباينا للعلم فيفارق العلم مفارقة النوعين الاصل وتعلقه على التمام
بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول الشرح تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي
هي لا باعتبار لزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه — آخر وتعلق العلم بالعلة من حيث هي
يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول ثم يكون تعلق العلم بماهية العلة من حيث هي يستلزم — لا يستلزم
تعلق العلم بالمعلول واما بماهيتها من حيث هي مستلزمة للمعلول لا باعتبار آخر وهو علم ناقص بالعلة
وتعلقه بالعلة على هذا الوجه يستلزم تعلقه بالمعلول لا مطلقا بل من حيث هو لازم وهو علم ناقص
بالمعلول واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس
الى غيرها وهذا علم تام بالعلة وتعلق العلم بالعلة على هذا الوجه التام يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك
اي على الوجه التام فان المعلول ولوازمه من لوازم العلة الاصل ومراتبه ثلث الشرح
مراتب العلم ثلث الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم الثانية العلم الاجمالي وهو — العلم
كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده
حالة بسيطة هي مبدا تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل من وجه
بالقوة من وجه آخر الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن بعض — من وجه

الاصل وذو السبب انما يعلم به كليا الشرح اي العلم بذي السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه
كليا اما ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه فلان ذا السبب ممكن بالضرورة وكل ممكن
اذا نظرت اليه من حيث هو هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر
اذا التفت الى وجود سببه وجدت وجوده راجحا على عدمه فحكمت بوجوده حكما قطعيا فثبت
ان ذا السبب اذا التفت اليه مع قطع النظر عن سببه امتنع الحكم بوجوده جزما وانه اذا التفت
الى وجود سببه حكمت جزما بوجوده ولا يعني بقولنا ان ذا السبب لا يعلم الا بالعلم بسببه الا هذا المعنى
واما انه يعلم كليا اي يعلم على وجه يكون تصوره غير مانع من وقوع الشركة فيه فلان الالف اذا كان
موجبا للبا مثلا فمن استدل عن العلم بوجود الالف على العلم بوجود البا فقد حصل له عند هذا
الاستدلال العلم بالبا وهو كلي والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي لان صدوره شيء عن شيء
نفس تصوره غير مانع من وقوع الشركة ويتبين الحكم بالكلي كلي لما عرفت في المقصد الاول الاصل
والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ويطلق على غيره بالاشتراك الشرح
اراد ان يشير الى مفهوم العقل فعرفه بانه غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات اي
القوى التي يدرك بها النفس المحسوسات الظاهرة والباطنة وقد يطلق لفظ العقل على غير هذا
المعنى على سبيل الاشتراك اللفظي فانه يقال للجوهر المجرد الذي لا يتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف
وللقوى النفس الانسانية التي بحسب تكميل جوهرها فمنها قوة استعدادية وهي التي من شانها المعقولات
الاولى ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة
لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدا فطرتهم ومنها قوة اخرى يحصل لها عند حصول
المعقولات الاولى لها تهيا لاكتساب النظريات اما بالفكر او بالحدس ويسمى عقلا بالملكة ومنها
قوة اخرى وهي التي لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهدة متى شاء من غير
افتقار الى اكتساب ويسمى عقلا بالفعل ويقال لحصول المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في
الذهن عقل مستفاد ويقال للقوة التي بها يستفيض النفس المعقولات من مباديها العالية عقل نظري
وللقوة التي بها يصلح احوال البدن عقل عملي الاصل والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان — عقل عملي
في العموم والخصوص ويقع فيه التضاد بخلاف العلم والسهو عدم ملكة العلم ويفرق بينه وبين
النسيان والشك تردد الذهن بين الطرفين وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر
متغايرين لاعتبار الصور والجهل يقتضي يقابلهما وباخر قسم لاحدهما والظن رجحان احد الطرفين وهو عين
اعتقاد

الرجحان وتقبل الشدة والضعف ومراتبه علم وجهل الشرح الاعتقاد يطلق على التصديق
مطلقا اعم من ان يكون جازما او لا مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا متداول مشهور
وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني التصديق الجازم المطابق الثابت الذي قد يقال له العلم يقسم اليه والى
التصور وضعا كسر العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بيان ذلك ان الاعتقاد بالمعنى الاول
اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد خلاف العلم وبالمعنى الثاني اخص من العلم
اذ العلم يصدق على التصور بدون الاعتقاد بمعنييه والاعتقاد بحسب الاصطلاحين
اي بحسب الاصطلاح الاول الاعتقاد اعم من العلم وبحسب الاصطلاح الثاني بالعكس اي العلم
اعم منه هذا ما توهمته من كلامه وهو لا يخفى عن تعسف والاعتقاد اذا كان بالمعنى الاول يجوز
ان يقع التضاد فيه والتضاد انما يقع فيه بان يكون احدهما متعلقا بالايجاب والاخر بالسلب على
معنى ان يكون تارة يتعلق بالايجاب وتارة بالسلب بالنسبة الى قضية واحدة بخلاف العلم فانه
لا يمكن ان يقع فيه التضاد بالمعنى المذكور اذ يشترط فيه المطابقة فلو تعلق بالايجاب امتنع تعلقه
بالسلب وبالعكس والسهو عدم ملكة العلم وهو ان لا يصير العلم ملكة للنفس وقد يفرق بينه وبين
النسيان بان السهو زوال الصورة عن المدركة مع حفظها في الحافظة والنسيان زوالها عن المدركة
والحافظة جميعا والشك تردد الذهن بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على
الاخر والاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر
اي يصح تعلق الاعتقاد بالعلم وتعلق العلم بالاعتقاد واذا تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه
تغاير الاعتبار لا الصور اي العلم المتعلق بالعلم لا يكون له صورة مغايرة للعلم لكن مغايرة له
بالاعتبار اي العلم بالعلم عين العلم بالحقيقة ومغاير له باعتبار انه تعلق بالعلم وكذا الاعتقاد
اذا تعلق بنفسه والجهل يطلق على معنيين احدهما البسيط وهو عدم العلم والاعتقاد عما من شانه
ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد تقابل العدم للملكة والثاني المركب
وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه مع اعتقاد انه لا يمكن الا كذلك وبهذا المعنى قسم من الاعتقاد
وانما سمي مركبا لتركبه من اعتقادين والظن ترجيح احد طرفي الايجاب والسلب ترجيحا لا ييأس
النفس معه عن الطرف الاخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان رجحان الشيء غير اعتقاد رجحانه
والظن هو الاول لا الثاني والظن يقبل الشدة والضعف فان بعض الظنون اقوى من بعض
وذلك لان الترجيح مراتب واقعة بين الطرفين شدة في الغاية والضعف في الغاية وطرفا

العلم

العلم

الظن

الظن العلم الذي لا مزية لترجيحه والجهل البسيط الذي لا ترجيح معه الاصل وكسبي العلم
يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة ومع تنافي احدهما قد يحصل ضده الشرح لما
كان العلم على قسمين ضروري وكسبي والضروري انما يحصل من غير اكتساب والكسبي انما يحصل
بالاكتساب اراد ان يشير الى ما يكتسب منه وكيفية اكتسابه منه فقال وكسبي العلم يحصل بواسطة
النظر والنظر يفيد كسبي العلم بالضرورة اذا كان جزءاه اعني المادة والصورة صحيحين والنظر
ترتيب امور معلومة ليتوصل بها الى تحصيل مجهول والترتيب هو ان يجعل الامور المتكثرة بحيث
يطلق عليها الواحد اذا كان لبعض اجزائه نسبة الى البعض في التقدم والتاخر وهذا رسم حوال
ماخوذة من العلل الاربع فقوله ترتيب امور خاصة ماخوذة من الصورية وهي الهيئة الحاصلة
للامور عند الاجتماع والمادية وهي الامور المعلومة ومن الفاعلية اذ الترتيب لا بد له من
مرتب وهو العقل هاهنا وقوله ليتوصل بها الى تحصيل مجهول خاصة ماخوذة من العلة الغائية
وهي تحصيل المجهول ومادة النظر الجنس والفصل والخاصة والعرض العام في التصورات
والمقدمات في التصديقات وصورته الهيئة الحاصلة من اقتران الجنس والفصل والخاصة
والعرض العام في التصورات والترتيب والاقتران الواقع بين المقدمات في التصديقات
والنظر يحصل العلم به اذا كان جزءاه صحيحين وحصول العلم ضروري عند سلامة جزئيه لانا اذا
تصورنا جنس الشيء وفصله تصورا مطابقا وركبنا الجنس بالفصل تركيبا صحيحا حصل تصوره
المحدود بالضرورة وكذا اذا اعتقدنا الملازمة بين الامرين واعتقدنا معه وجود الملزوم
او عدم اللازم علم من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم الملزوم وبيان صحة جزئي النظر
يتكفل به علم المنطق واذا كان احد جزئي النظر او كلاهما غير صحيح لا يحصل العلم به واختلفوا في
انه هل يحصل به ضد العلم اي الجهل اذا كان احد جزئيه فاسدا ام لا والحق انه قد يحصل به ضده وقد
لا يحصل مثلا اذا كانت صورة القياس صحيحة وكبراه فاسدة كما اذا قيل كل انسان حيوان
وكل حيوان حجر فانه ينتج كل انسان حجر ففي مثل هذه الصورة يحصل به الجهل الاصل وحصول
العلم عن الصحيح واجب الشرح اختلفوا في ان حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح
هل هو واجب ام لا فذهب الاشاعرة الى ان النظر الصحيح بعد الزهول والنتيجة يحصل عقيبه عادة
فان الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم بالنتيجة عقيب النظر وذهب الحكماء الى ان النظر الصحيح و
بعد الزهول والنتيجة يفيض عليه من المبادئ العالية وجوبا وذهب المعتزلة الى ان النظر يولدها

الصحيح

في الذهن علي معنى ان وجود النظر يوجب وجود النتيجة كحركة اليد فان وجودها يوجب وجود حركة
الخاتم واختار المصنف ان حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح واجب ولم يتعرض للاعادة
او التوليد واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة امر ممكن والله تع قادر علي كل الممكنات
فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجبا بل واقعا بعادة والمعتزلة
لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات الى انفسها لا الى الله تع منعوا استدلال الاشاعرة والدليل
علي ان حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح واجب انه متى حصل عند العقل العلم بالمقدمتين
المشتملتين علي شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء وجدت عادة هناك اولا الاصل
ولا حاجة الى المعلم نعم لا بد من الجزء الصوري وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها
الشرح النظر الصحيح كاف في معرفة الله تع ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا انه متى
حصل العلم لنا بان العالم ممكن وكل ممكن له موثر حصل العلم لنا بان العالم له موثر سواء كان هناك معلم اولا
والملاحدة يعترفون باستلزام النظر معرفة الصانع لكنهم يقولون هذا وحده لا يخرج لا
حصول النجاة الا اذا اتصل به تعليم لقول النبي عليه امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
وكثير من الناس كانوا قايلين بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم وقالوا لو كانت العقول
كافية لما كانت الرسل نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده فلا نحتاج في ذلك الى النبي والحق ان التعليم
في العقليات ليس بضروري والانبياء عليهم السلام جاؤا بالتعليم للسمعيات قوله نعم لا بد من الجزء الصوري
اي لا حاجة في المعرفة الى المعلم بل يكفي فيها النظر لكن لا بد في النظر من الجزء الصوري اي لا بد بعد استحضار مقدمتين
من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما ليحصل العلم بالنتيجة اذ لو لم يحتج الى ملاحظة الترتيب
والهيئة لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولتساوت الاشكال في الجلاء والخفاء وذلك باطل وشرط
النظر عدم الغاية اي عدم العلم بالمطلوب فان العلم بالمطلوب هو الغاية من النظر وانما اشترط ذلك
لئلا يلزم تحصيل الحاصل وايضا شرط النظر عدم ضد الغاية اي عدم الجهل المركب بالمطلوب الذي
هو ضد العلم بالمطلوب الذي هو الغاية وانما اشترط ذلك لان الجهل المركب بالمطلوب صارف عن النظر
كالامتلاء الصارف عن الاكل ومنهم من قال انما اشترط ذلك لان اجتماع النظر والجهل المركب في واحد
بعينه ممتنع لذاته كاجتماع النقيضين والضدين وذلك لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك والجهل
المركب مقارن للجزم واجتماعهما هو اجتماع النقيضين وهو ممتنع وامتناع اجتماع اللازمين اعني
الشك والجزم يوجب امتناع اجتماع الملزومين اعني النظر والجهل المركب والاول اصح لان النظر

اساتذ م

لا يجب ان يكون مقارنا للشك فان كثيرا من الناس يعرفون الاشياء بالنظر من غير سبق الشك وايضا
يشترط في النظر العلم بالمطلوب من وجه لامتناع طلب المجهول الاصل ولوجوب ما يتوقف
عليه العقليان واستغناء ضد المطلوب علي تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا الشرح اختلفوا
في ان وجوب النظر في معرفة الله تع بحسب العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول و
الاشاعرة الى الثاني واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تع واجب
عقلا لان نعم الله علي العبد كثيرة وشكر المنعم واجب عقلا ودفع الخوف عن النفس واجب عقلا وشكر
الله تع ودفع الخوف اللذان هما واجبان عقليان يتوقف علي معرفة الله تع فمعرفة الله تع تكون واجبة عقلا
لان ما يتوقف عليه الواجب العقلي فهو واجب عقلا ومعرفته تع لا تتم الا بالنظر فيكون النظر في معرفة
الله تع واجبا عقلا والى هذا الدليل اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان كان التكليف
به اي ولوجوب المعرفة التي يتوقف عليها العقليان اي شكر الله ودفع الخوف اللذان هما واجبان
عقليان بحسب العقل كان التكليف بالنظر عقليا ضرورة توقف المعرفة عليه الثاني ان النظر واجب
بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف علي تقدير ثبوته واليه اشار بقوله واستغناء ضد المطلوب
علي تقدير ثبوته اي ولاستغناء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلوب اعني الوجوب العقلي علي تقدير
ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الثاني منتف علي تقدير
ثبوته لانه لو كان بالشرع لتوقف علي العلم بصدقه والعلم بصدق الرسول يتوقف علي النظر والمكلف
ان لا ينظر حتى يعرف وجوبه عليه ووجوبه عليه لا يستند الى الرسول لعدم العلم بصدقه فيلزم
انتفاء وجوب النظر علي تقدير ثبوته وما يلزم انتفاؤه علي تقدير ثبوته كان منتفيا والاشاعرة
يقولوا علي الاول لا نسلم ان شكر الله ودفع الخوف واجب عقلا وعلي تقدير وجوبهما عقلا
فلا نسلم توقفهما علي المعرفة المستفادة عن النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة علي النظر الذي
هو شرط النظر وعلي تقدير توقفهما عقلا علي معرفة غير المعرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة متوقفة
علي النظر وانما يلزم ذلك ان لو كان طريق العرفان منحصرا في النظر وهو ممنوع لجواز العرفان
بغير النظر وعلي تقدير توقف المعرفة علي النظر فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب
وانما يلزم ذلك ان لو استحال التكليف بالمحال وهو ممنوع وعلي الثاني انه يجوز ان ينظر المكلف
من غير ان يعرف وجوب النظر فيعرف صدق النبي فيستند وجوب النظر اليه فلا يلزم انتفاؤه
علي تقدير ثبوته وايضا يلزم نقض هذا الدليل انتفاء وجوب النظر علي تقدير ثبوته بحسب العقل

حضور الغاية
اي يشترط م

الرسول م

لا وجوب

النظر وان كان عقليا فهو كسبي فللمكلف ان لا ينظر حتى يعرف وجوبه ولا يعرف وجوبه الا بالنظر
فله ان لا ينظر فيلزم افحام الانبياء على تقدير ثبوته بحسب العقل وما قيل ان وجوب النظر وان كان
نظريا لكن يكون فطري القياس فلا يكون للمكلف ان يمتنع عن النظر فباطل اذ لا نسلم ان وجوب النظر
فطري القياس لما عرفت من بطلان مقدماته واحتج الاشاعرة على ان شكر المنعم ليس بواجب
عقلا بالنقل والعقل اما النقل فكقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا
الى بعثة الرسول فلو كان الوجوب بحسب العقل لما انتفى التعذيب قبل البعثة واما العقل فلان
شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفايدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفايدة
فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال
للعقل فيها قيل فايدته آجلية وهو دفع خوف ضرر العقاب في الترك اجيب بان الشكر قد يتضمن
خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزاين
رحمة الله تع ونعمه ولانه تصرف في ملك الغير قيل ينتقض هذا الدليل بالوجوب الشرعي اجيب
بان الوجوب الشرعي لا يستدعي فايدة وعلى تقدير استدعاء الفايدة تكون الفايدة في الاخرة و
الشرع استقلال فيها لا الاصل ومن لوازم العلم دليل والظن امارة وبسايطه عقلية ومركبه
لاستحالة الدور وقد يفيد اللفظي القطع ويجب تاويله عند التعارض الشارح اراد ان
يشير الى ما يتعلق به النظر اعني التصديقات الموصلة الى تصديق آخر ايضا لا ذريعا وهي الحجج
وهي ان كانت ملزومة للعلم بالنتيجة تسمى دليلا وان كانت ملزومة للظن بها تسمى امارة وبسايط
الدليل اي مقدماته التي يتالف منها الدليل فانها وان كانت مركبة في انفسها لكن تكون كل منها
بالنسبة الى الدليل المولف منها بسيطة اما عقلية صرفة او مركبة من العقلي والنقلي والسمعي مثال
العقلي الصرف قولنا العالم ممكن وكل ممكن له موثر ومثال المركب من العقلي والسمعي قولنا الوضوء
عمل وكل عمل لا يصلح الا بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات واما السمعيات الصرفة
فمحال لاستلزامها الدور لان السمعيات الصرفة لا تفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم
بصدق الرسول لا يستفاد من العقل على ذلك التقدير والا لم يكن سمعية صرفة بل لابد وان
يستفاد من السمع فيتوقف افادة السمعيات الصرفة على العلم بصدق الرسول والعلم
بصدق الرسول على افادة السمعيات الصرفة فيلزم الدور وهو محال هذا ان اريد بالسمعيات
الصرفة ما لا يكون مقدماته التي يتالف منها ابتداء عقلية ولا ينتهي الى مقدمة عقلية وان اريد
بالسمعيات

بالسمعيات الصرفة ما لا يكون مقدماته التي يتالف منها ابتداء عقلية دون ما ينتهي اليه فجائز
تركيبه من السمعيات الصرفة مثل قولنا تارك الامر عاص لقوله تع افعصيت امري وكل
عاص يستحق النار لقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقيل ان الدليل اللفظي لا يفيد
القطع اي اليقين لتوقفه على عصمة رواة مفردات تلك الالفاظ وتصريفها واعرابها وعدم الاشتراك
والمجاز والتخصيص والاضمار والنقل والنسخ والمعارض العقلي الذي لو كان لرجح وهذه الامور
ظنية والمتفرع كيف لا يكون ظنيا واختار المصنف انه يفيد القطع لان كثيرا من الدلايل اللفظية نعلم
هذه م
انتفاء المفاسد عنها فتفيد القطع واذا وقع التعارض بين الدليل العقلي والسمعي وجب تاويل السمعي
بما لا يكون مخالفا للعقلي وذلك لانه يمتنع الجمع بينهما والا يلزم اجتماع وقوع النقيضين ويمتنع تركهما
والا يلزم القدح في جميع العلوم ويمتنع ترجيح السمعي اذ ترجيحه يفضي الى القدح فيه وذلك لان
الاصل م
ترجيحه يقتضي القدح في العقلي الذي هو اصل السمعي والقدح يستلزم قدح الفرع الاصل
وهو قياس وقسيماه فالقياس اقتراني واستثنائي والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة
اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة والثاني متصل ما تجد امرار وكذا غير الحقيقي
من المنفصل ومنه حقيقيه والاخير ان نفيد ان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا
الفن الشارح الدليل على ثلاثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل واليه اشار بقوله وهو قياس
اعني م
وقسيماه اي قسيما القياس الاستقراء والتمثيل ووجه الحصر في الثلاثة ان الدليل وما يلزم منه اعني المطلوب
لا بد وان يكون بينهما مناسبة ضرورة والا امتنع ان يستلزم احدهما الآخر فلا يخلو اما ان يستدل بالكلي
على الجزئي وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء او باحد الجزئين المندرجين تحت كلي على الآخر
وهو التمثيل والقياس قول مولف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو اقتراني ان
لم يكن النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه بالفعل كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان
جسم واستثنائي ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة والاول اي القياس
الاقتراني باعتبار صورته القريبة وهي الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الاوسط الى الطرفين
اربعة وذلك لان الاوسط اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى وهو الاول او محمولهما وهو الثاني او موضوعهما
وهو الثالث او موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو الرابع وباعتبار صورته البعيدة وهي الهيئة الحاصلة
لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال اثنان وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني

الحملي ومن الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وبما الا اقترانى الشرطي وانما جعل المولف من الحملي والشرطي
من الاقترانى الشرطي لان سمعه شرطية لا اقترانى الشرطي خمسة اقسام المولف من المتصلات والمولف من
المنفصلات والمولف منهما والمولف من الحملي والمتصل والمولف من الحملي والمنفصل والقياس باعتبار
مادته القريبة اى مقدماته من حيث هي موقعه للتصديق بالمطلوب او بامر آخر غير التصديق اعني
التخييل خمسة اقسام برهان وهو قياس مولف من القضايا الواجب قبولها وهو يقيني مادة وغايته
افادة يقينا وجدل وهو مولف من القضايا المشهورة والمتسلمة بين المتخاطبين وهو مشتمل مادة
وصورة وغايته الالزام او دفع الالزام وخطابه وهي المولفة من المظنونات والمقبولات التي ليست
بمشهورة والمشهورات في بادي الراي وهي ظنية مادة وصورة وغايتها الاقناع وشعر وهو مولف
من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كانت صادقة او كاذبة مصدقا بها او لم يكن وهو مخيل
مادة وصورة وغايته قبض او بسط او حث او زجر او ما يجري مجراها ومغالطة وهي المولفة من القضايا
المشبهة بالضروريات او بالمشهورات فان كانت المشتبهة بالضروريات تسمى سفسطة وان كان بالمشهورات
تسمى شغبا وصاحب السفسطة اعني السوفسطائي في مقابلة الحكيم كما ان صاحب الشغب اعني المشاغب
بازاء الجدلي هذا باعتبار مادته القريبة واما مادته البعيدة اى المقدمات من جهة ما يصدق بها
او نحوه من التخييل اربعة اقسام المولف من المسلمات والمولف من المظنونات وما معها والمولف
من المشبهات بغيرها والمولف من المخيلات ووجه الحصر في هذه الاربعة بحسب انحصار المواد
في هذه الاربعة وانما انحصر المواد في هذه الاربعة لان القضية اما ان تقتضي تصديقا او بامر اعني
التصديق اولا عذرا ولا ذاك والثالث مطروح في العلوم لعدم الفائدة والاول اما ان تقتضي تصديقا
جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبهه وما يكون لسبب هو المسلمات وما يكون
لما يشبه السبب هو المشبهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات وما معها اعني المشهورات في بادي
الراي وما تقتضي بامر غير التصديق هو المخيلات والثاني اى القياس الاستثنائي متصل ومنفصل
والاستثنائي المتصل سمعه اموران احدهما ما استثني فيه عين المقدم ينتج عين التالي والباقي ما استثني
فيه نقيض التالي ينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي
انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي
صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم
اعم من الملزوم وكذا المنفصل الغير الحقيقي ينتج منه امران اما المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء
عين كل جزء

صورة وحد

باعتبار

يستلزم نقيض الآخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء النقيض فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه
لجواز ارتفاع الجزئين واما المنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل جزء من الجزئين يستلزم
عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين الجزء لا يستدعي عين الآخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين
واما المنفصلة الحقيقية فاستثناء كل جزء يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين
وامتناع الخلو عنهما قوله والاخيران اى الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن الا الاستقراء هو حكم
على كلي بما ثبت لجزئياته فان كانت الجزئيات محصورة يسمى استقراء تاما وقياسا مقسما كقولنا المطلوب
اما ان يكون معلوما من كل الوجوه او مجهولا من كل الوجوه او معلوما من بعض الوجوه ومجهولا
من بعضه وكل ما هو معلوم من كل الوجوه امتنع طلبه وكل ما هو مجهول من كل الوجوه امتنع طلبه وكل ما هو معلوم من بعض الوجوه ومجهول من بعض الوجوه امتنع طلبه كو
فهذا المطلوب امتنع طلبه وهذا يفيد اليقين وان لم يكن الجزئيات محصورة لم يفد الا الظن وذلك
لاحتمال ان يكون الجزئيات التي لم يستقر احالها على خلاف حال الجزئيات التي استقرئت فلم يفد اليقين بالنسبة
الى الحكم الكلي بل افاد الظن مثاله الحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع
كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ
على خلاف ذلك كالتمساح فانه يقال انه يحرك فكه الاعلى عند المضغ والتمثيل هو الحاق جزئي بجزئي آخر في حكم ذلك
الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك هو الجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا
وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الوصف الذي جعل علة علة فان ثبوت الحكم في احدى الصورتين
لا يدل على ان الوصف المشترك بينهما هو علة الثبوت ولو ثبت عليه الوصف المشترك فمن الجائز ان يكون
خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا فان ثبت ان الوصف علة مطلقا من غير ان يكون
خصوصية الاصل شرطا لعليته او خصوصية الفرع مانعة منها بل يكون علة للحكم حيث كان على هذا
القسم الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم فيها ثابتا لا مدخل لها
اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث مذكور في غير فن الكلام اى في المنطق فلا وجه لايراد
ما هو زايد على ما ذكرنا هنا الاصل وفي التعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال
فان ما يثبت عرض الوضع للمجرد والا تركب مما لا ينافيه ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان
المصاحبة الشرح لما فرغ من مباحث النظر اورد مسلتين في التعقل احديهما ان التعقل يستلزم التجرد
والاخرى ان التجرد يستلزمه واليه اشار بقوله والتعقل والتجرد متلازمان على معنى ان كل متعقل مجرد وكل
مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك الشيء من حيث هو هو من غير مقارن المادة اى ادراك الطبيعة المجردة

حاصلها

نبهام

مستلزم التعقل

نحو ان لم

عن الغواشي الغريبة والاعراض المادية والتجرد عبارة عن كون الشي بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة
مقارنة الصور والاعراض فيكون قايما بذاته اذا عرفت هذا فنقول في بيان المسلة الاولى وهي اثبات ان
التعقل بالتجرد اي كل متعقل يحصل فيه الصورة المعقولة وكل ما يحصل فيه الصورة المعقولة مجرد اما
الصغرى فلما عرفت ان التعقل بارتسام الصورة الكلية اي المعقولة في العاقل واما الكبرى فلان كل ما
يحصل فيه الصورة المعقولة فهو محل للصورة المعقولة وكل ما هو محل للصورة المعقولة فهو مجرد اما
الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان محل الصورة المعقولة لو لم يكن مجردا لكان منقسما لما عرفت ان المادي
وما يقارنها من الماديات منقسمة فالصورة المعقولة الحالة فيه منقسمة لان الصورة المعقولة تحله لذاته
من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه اذا كان حلوله
من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسمة فانقسامها
الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وح يلزم ان يكون الاجزاء متشابهة في الحقيقة للمجموع فيكون الصورة المعقولة
التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض له الوضع والمقدار فان انقسام
الشي الى الاجزاء المتشابهة يقتضي ان يكون الشي ذا وضع وذا مقدار والى هذا اشار بقوله فان تشابهت
عرض الوضع واما ان تنقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الحال اي الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية
بالفعل لان المحل يقبل القسمة الى غير النهاية والغرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد وان يكون
حاصلة بالفعل في المركب وتركب الشي من اجزاء غير متناهية بالفعل محال والى هذا القسم اشار بقوله
والا تركب مما لا يتناهى هذا تقرير هذا البرهان مع محاذاته لالفاظ المتن وهذا مخصوص بالتعقل الثاني
الذي يقتضي حلول الصورة المعقولة في العاقل واما التعقل الذي ليس بالمثال وهو التعقل الذي
يكون لحصول نفس المتعقل فلا يثبت استلزامه التجرد بهذا البرهان لا يقال قولكم نعم لو لم يكن المتعقل مجردا
لكان منقسما ممنوع فانه يجوز ان يكون المتعقل نقطة فلا يكون منقسمة مع انها غير مجردة لانا نقول
قد بينا فيما قبل ان المتعقل اي المدرك للكليات لا بد وان لا يكون عرضا فلا يرد هذا المنع واعلم
ان اثبات هذا المطلوب يمكن بوجه اسهل وهو ان يقال الصورة العقلية ليست بذات وضع
فمحلها اي العاقل ينبغي ان يكون غير ذي وضع لان كل حال في ذي وضع فهو ذو وضع تقرير البرهان
على المسلة الثانية هو ان نقول كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وهو
مجرد قايم الذات يصح ان يكون عاقلا فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا اما الصغرى فلان كل مجرد
يكون بريا عن الشوايب المادية والعلايق الغريبة التي تلزم ماهيته عن ماهيته وكل ما هو كذلك فشان

ماهيته ان يكون معقولا لذاته لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة
العاقلة التي من شانها ان يعقلها واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا
مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قايم الذات اما
الصغرى فلان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري
مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم لشي على شي يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان
يعقل يصح ان يعقل مع غيره واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لغيره
وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قايم الذات اما الصغرى
فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج وهو قايم بذاته يصح
مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة
اي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة
المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشي متقدم على ذلك الشي فصحة المقارنة
المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج وهو قايم بذاته يكون صحة المقارنة المطلقة التي
لا تتوقف على المقارنة في العقل باقية حصول المعقول المجرد الحالة في المحل وذلك لانه اذا كان قايم الذات
امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلوله في ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلاثة فاذا
امتنع اثنان منها تعين ان تكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهو صحة مقارنة المعقول مقارنة المحل للحال
ثبت ان كل ما يصح ان تعقل اذا وجد في الخارج وكان مجردا قايم الذات يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة
الحال المحله وكل ما هو كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا نعني بالتعقل لذلك الغير الا مقارنة ذلك
الغير في الموجود المجرد القايم بالذات فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا
لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة
الملزوم تستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير تستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة
الامكان تستدعي الامكان فيمكن تعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته
لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه وبه فامكان تعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعقله
ذاته ثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما حصول
نفسه او حصول مثاله والثاني باطل لامتناع حصول مثاله فيه والا يلزم اجتماع المثلين وهو محال
فتعين ان يكون تعقله هو حصول نفسه ونفسه دايما حاصل له لا يغيب اصلا فيكون التعقل دايما حاصلا

ثبت ان كل مجرد عاقل اذا عرفت ذلك فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد
يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يقارنه معقول آخر وباقي المقدمات محذوفة والبرهان على الوجه الذي قررناه وان كان فيه
اطناب وصعوبة ولكن يندفع به اكثر الشبهات الواردة في هذا الموضع يظهر صدق هذا القول
للذكي المنصف لا الغبي المتعسف الاصل [illegible] منها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة
الشعور والمغايرة في التابع وصحة الفعل بالنسبة وتعلقها بالطرفين وتقدم الفعل لتكليف الكافر
وللتنافي ولزوم احدى الحالتين لولاه ولا تتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر ولا استبعاد في مثلها
وتقابل العجز تقابل العدم والملكة ويتضاد لتضاد احكامهما والفعل الشرح ومن الكيفيات
النفسانية القدرة للحي من حيث هو حي عنى يوثر والاحساس الاجسام بل انما يؤثر باعتبار
امر يقارنه ويسمى ذلك الامر الصفة المؤثرة والقوة وهي مبدا التغير في آخر من حيث هو آخر وفايدة
هذا القيد ان الشيء الواحد ربما صار مبدا التغير صفة في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث
انه معالج فيكون تاثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه والصفة المؤثرة اما ان يكون مصدر الفعل واحد او
لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالشعور او لا بالشعور فهذه اربعة اقسام الاول وهو ان يكون
مصدر الفعل واحد بالشعور وهو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدر الفعل واحد بدون
الشعور وهو الطبيعة والثالث ان يكون مصدر الافعال كثيرة بالشعور وهو القوة الحيوانية
المسماة بالقدرة والرابع وهو ان يصدر عنه افعال كثيرة لا بالشعور وهو النفس النباتية والقدرة تفارق
الطبيعة والمزاج اما مفارقتها للطبيعة فلان القدرة بالشعور يؤثر بخلاف الطبيعة فانه بدون الشعور
يؤثر وما يؤثر بالشعور غير ما يؤثر بدون الشعور واما مفارقتها للمزاج فلان المزاج والقدرة
متغايران فيما هو تابع لهما والمغايرة والمخالفة في التابع يدل على مغايرة المتبوعين واما مغايرتهما
في التابع فلان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس
هذه الكيفيات الاربع فيكون تاثيره التابع له من جنس تاثير الكيفيات الاربع وتاثير القدرة التابع
لها مغاير له لان تاثيرها الفعل ولو كان القدرة عين المزاج لكان تابع المزاج بعينه تابعا لها والقدرة
صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل اي صفة تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا الجماد فان القادر هو
الذي يصح منه الفعل وتركه والموجب هو الذي يجب منه الفعل وانما قيد بقوله بالنسبة لان الفعل
في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا وصحيحا والا يلزم الدور والقدرة وجعلته ممكنا وصحيحا

بالنسبة الى الفاعل واختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة
الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المصنف وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة الى طرف
واحد والحق انه ان اريد بالقدرة العلة التامة التي هي مجموع الامور التي يتوقف عليه الاثر فلا شك
ان القدرة ليست بصالحة لان يقع بها الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لو وقع بها الضد
لوقوع الاثر عند علته التامة وان اريد بها القوة العضلية وحدها اي التي هي حالة متى انضم
اليها القصد الى الضد الآخر حصل ذلك الضد الآخر فلا شك ان القدرة صالحة لان يتعلق بالضدين
لانه يكون موضوعا مشتركا بين الامرين اللذين احدهما علة تامة لاحد الضدين والآخر علة تامة
للضد الآخر لكن التفسير الثاني موافق للعرف فانه على التفسير الاول يلزم وقوع اسم القدرة
على انواعها بالاشتراك اللفظي وهو مخالف للعرف واختلفوا في ان القدرة هل هي متقدمة
القدرة على الفعل او مع الفعل فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الآخر واختار المصنف الاول
واحتج عليه بقوله وتقدم الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر
والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا والتكليف
والتكليف لغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني القدرة لا تكون مع
الفعل للزوم التنافي بين القدرة وبين كونها مع الفعل لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل
ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمها ان يستغنى عنها لان حال حدوث
الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم
للتنافي بين اللوازم واذا كان التنافي بين القدرة وبين كونها مع الفعل لانها امتنع الجمع بينهما فلا
يكون القدرة مع الفعل الثالث لو لم يكن القدرة قبل الفعل يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث
قدرة الله تعالى والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة ان قدرة الله تعالى اما حادثة او قديمة فان كان
الاول يلزم الامر الثاني وان كان الثاني يلزم ان يكون العالم الذي هو فعله تعالى قديما لان القدرة
مع الفعل فيلزم الامر الاول اجيب عن الاول بان الكافر في حال الكفر مكلف بالايمان من
حيث انه قادر على معنى انه مامور بان يؤمن حال القدرة لا قبلها وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق وعن الثاني
ان الحاجة الى القدرة وحدها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود لا الى القدرة مع حدوث
الفعل او عدمه والحاجة الى القدرة وحدها حال حدوث الفعل متحققة وعن الثالث انه [illegible]
في قدرة العبد ولا نسبة لقدرة الله تعالى الى قدرته والاشاعرة احتجوا على ان القدرة مع الفعل بان
القدرة

فلا يكون عند الفعل

عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت القدرة قبل الفعل لم تكن باقية عند الفعل فلا يكون قادرا وفيه نظر
اذ لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين والحق انه ان اريد بالقدرة الصفة المستجمعة لجميع الشرائط فلا تكون
قبل الفعل بالزمان بل معه وان اريد بها القدرة المثبتة في العضلة تكون القدرة قبل الفعل بالزمان
ولا يجوز ان يتعدد القادر عند اتحاد وقوع المقدور اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بقادرين
لانه لو وقع بهما لكان وقوعه بهذا موجبا لاستغنائه عن الآخر ووقوعه بذلك موجبا لاستغنائه
عن هذا فوقوعه بهما يوجب استغناءه عن كل واحد منهما ولا شك انه محال ووقوعه بالقادر يكون
محتاجا اليه فيكون في حال احتياجه اليهما مستغنيا عنهما وهو محال وانما قال ولا يتحد وقوع
المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور لانه يمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون كل واحد منهما
قادرا عليه ولكن لا يمكن وقوعه بهما والمشهور في تماثل القدرة وذهبت طائفة الى ان القدرة
مختلفة ويستفيد ان يكون مماثلة لانه لا يجتمع قدرتان لقادر على مقدور واحد لانه لما امتنع ان يقع
مقدور واحد بقادرين كذلك يمتنع وقوعه بقدرتين لقادر واحد بعين ذلك الدليل واذا
امتنع اجتماع قدرتين لقادر واحد على مقدور واحد فلا بد وان لا يكون القدرتان متماثلتين
والا يلزم وحدة المقدور عند تعدد القدرة لان تماثل القدرتين يقتضي وحدة المقدور لان
وقد بينا ان القدرتين لا يجتمعان على مقدور واحد ورد المصنف هذا المذهب بانه لا استبعاد
في تماثل القدرتين وذلك لان القدرتين يجوز ان يجتمعا على مقدور واحد كما بينا جواز اجتماع
قادرين على مقدور واحد لكن لا يجوز اجتماعهما على وقوع مقدور واحد كما بينا انه لا يجوز اجتماع
القادرين على وقوع مقدور واحد واذا جاز اجتماع القادرين على مقدور واحد جاز تماثلهما
اذ لا يلزم من التماثل الا وحدة المقدور مع تعدد القدرة وهو جائز فلا استبعاد في تماثل
القدرتين والعجز يقابل القدرة بلا خلاف لكن اختلفوا في انه هل يكون التقابل بينهما تقابل العدم
والملكة بان يكون العجز عدما والقدرة ملكة او تقابل الضدين فذهبت المعتزلة الى الاول
واختاره المصنف وذهبت الاشاعرة الى الثاني واحتجوا عليه بان كل احد يجد من نفسه التفرقة
الضرورية بين كونه ممنوعا من القيام المتمكن له حال كونه زمنا وغير ممنوع منه حال كونه غير زمن
فاختصاصه بالمنع من القيام المتمكن له حال كونه زمنا اما ان لا يكون لمخصص وهو باطل او لمخصص
عدمي وهو ايضا باطل اذ المخصص للمنع علة له والعلية صفة ثبوتية فيمتنع ان تتصف العدمي
بها والمخصص موجود ولا نجد ان يكون ذلك المخصص من الامور المتحققة حالة القدرة وهو العجز

عدم القدرة

الذات والحياة والعلم والارادة والبنية وهو ظاهر فتعين ان يكون امرا موجودا غير متحقق في الجسم
عند القدرة فيكون ضدا لها وفيه نظر فان الاتصاف بالعلية لا يمنع ان يكون المتصف بها عدميا
لان العلية من الاوصاف الاعتبارية فجاز ان يكون المخصص للمنع عدم القدرة واحتجت المعتزلة
بان العجز غير محسوس في نفسه كالالوان والطعوم ولا موجب لحال زائدة عليه يستدل بها عليه فلا يكون
ثابتا والجواب عنه ان العجز وان لم يكن محسوسا فلا نسلم انه لا حال له بل الزمن يجد من نفسه انه عاجز عن القيام
كالاخرس قامت به القدرة من نفسه كونه قادرا ثم وان سلمنا انتفاء الحال فلا نسلم انه يلزم منه انتفاء العجز
فان انتفاء الدليل مطلقا لا يلزم انتفاء المدلول فكيف انتفاء دليل واحد والحق ان العجز ان كان عبارة
عن مثل ما يعرض للمرتعش ومسارعة حركته عن حركة المختار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا
اما ان كانت القدرة هيئة يعرض عند سلامة الاعضاء يعبر عنها بالتمكن او بما هو علة له والعجز عدم تلك
الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدمي ولعل المعتزلة ذهبوا الى هذا والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال
بلا فكر وروية وهو يضاد القدرة لان احكامهما متضادة لان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان
والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما
والخلق يضاد الفعل ايضا اذ الفعل قد يكون مخالفا للخلق ولهذا تصدر به الافعال من غير روية
واعلم ان ما ذكره يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما ولعله اراد بالتضاد التغاير في
المفهوم والصدق الاصل ومنها الالم واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة و
تختلف بالقياس وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية لا غير ولا يستعمل الالم الى التفرق وكل
منهما حسي وعقلي وهما قوي الشرح ومن الكيفيات النفسانية اللذة والالم وهما نوعان
من الادراك تخصصا باضافتهما الى كمال وخير وشر وآفة تختلف بالقياس الى المدركين اما اللذة
فهو ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالم ادراك ونيل
لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر والادراك قد عرفت والنيل الوجدان
وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله والنيل لا يكون الا بحصول
نفسه واللذة لا يتحقق بحصول مثال اللذيذ بل يتحقق بحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان
اللذة لا بد فيها من الادراك والنيل لا يدل عليه الا بالمجاز وانما ذكرهما لانه لم يوجد لفظ دل على مجموعهما
بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قيل لوصول ما هو عند
المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست في ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول الملتذ الى
اللذيذ

وانما قيل ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد
كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ به
فالمعتبر في الالتذاذ كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير
بالقياس الى الغير ومعناهما ما هو حاصل لما من شانه ان يكون ذلك الشيء حاصلا له اى يناسب له ويليق به
والفرق بين الكمال والخير باعتبار فان ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث انه اقتضى براءة ما من
القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث انه موثر خير وانما ذكر التعلق بمعنى اللذة بهما واخر الخير لافادة
التخصيص لذلك المعنى وانما قيل من حيث هو كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من وجه
دون وجه والالتذاذ به يختص بالوجه الذي هو كمال وخير منه فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية
الالم ويعرف بازاء القيود ثم عند موته بازاء القيود ههنا وقال محمد بن زكريا الطبيب اللذة
خروج عن الحالة الطبيعية لانه انما يحصل بسبب انفعال يعرض للحاسة يقتضيه سوء حال وهو
غير صحيح لان اللذة ليست خروجا عن الحالة الطبيعية لا غير بل الخروج حاصل عند حصول اللذة
بالعرض بعد اخذنا بالعرض كان ما بالذات وقد يستند الالم الى تفرق الاتصال على ~~معنى~~ تفرق الاتصال
على معنى ان تفرق الاتصال يكون سببا للالم في الحي قيل عليه بان تفرق الاتصال عدمي والالم امر وجودي
والعدمي لا يجوز ان يكون علة للوجودي اجيب بان العدمي قد يكون علة معدة للوجودي وكل من اللذة
والالم حسي وعقلي لان الادراك المختص الذي هو اللذة او الالم ان كان بالحس فهو حسي وان كان بالعقل لانم
فعقلي واعني بالحس القوى التي يدرك النفس بها الجزئيات سواء كانت ظاهرة او باطنة واللذة العقلية
اقوى من الحسية وكذا الالم واعلم ان جماعة من الظاهريين ينكرون اللذات والالام العقلية والحق
انها ثابتة واقوى من الحسية اما ان اللذة العقلية ثابتة فلما عرفت ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما
هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وللجوهر العاقل كمال وخير وهو ان يتمثل فيه جلية
الحق قدر ما يستطيعه ثم يتمثل فيه معلولاته المترتبة المتسلسلة الموجودة على ما هو عليه تمثلا نقيا
خالصا عن شوب الظنون والاوهام ولا شك ان هذا الكمال خير بالنسبة اليه وانه اذا حصل فيه
يكون مدركا لوصوله اليه فيكون ادراكه لوصول هذه التمثلات التي هي كمال وخير بالنسبة اليه لذة له
واذا نسب هذه اللذة الى اللذة الحسية يكون اقوى منها لانه كلما كان الادراك اقوى كان اللذة
اقوى لان اللذة هي الادراك ولا شك ان الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسي لان الادراك العقلي
خالص الى الكنه عن الشوب والحسي مشوب كله فان الحس لا يدرك الا الكيفيات بقوم بسطوح الاجسام

الى تحصره فاذن اللذات العقلية اقوى من اللذات الحسية واذا عرف ان اللذة العقلية
اقوى من الحسية يعرف ان الالم العقلي اقوى من الحسي الاصل ومنها الارادة والكراهة
وهما نوعان من العلم واحدهما لازم مع التقابل ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره وقد
تتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة الشرح ومن الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة
فقيل انهما نوعان من العلم بمعنى الاعم فان الارادة عبارة عن علم الحي سواء كان يقينا او اعتقادا
او ظنا بان له او لغيره ممن يوثر خيره منفعة ممكن وصولها اليه او الى ذلك الغير من غير مانع من بعث الادراك
او معارضة وهو باطل فانا نجد من انفسنا ميلا مرتبا على هذا العلم وهو الارادة فيجاب ان للقايل
ان يقول هذا الميل انما يحصل لمن لا قدرة له على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة واما في القادر التام فيكفي
الاعتقاد المذكور واحدهما اى الارادة والكراهة لازمة للاخرى مع تقابل المتعلقين اى اذا كان
متعلق الارادة والكراهة متقابلين فارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الاخر لا نفسها و
بالعكس اى كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة الاخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالضد وقيل
ان الارادة للشيء من ضرورتها المنع من الاخلال وكراهة الاخلال بالمراد فيكون ارادة الشيء كراهة
ضده وانت تعلم ان هذا لا يدل على ان ارادة الشيء كراهة ضده بل على ان كراهة ضده من لوازم ارادته
والارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل بالارادة وغيره فان الارادة بالنسبة
الى الفاعل بالارادة هي صفة تقتضي اختصاص الفعل بوقت دون غيره وارادة غير الفاعل
بالارادة ليست كذلك فان ارادة غير فاعل الفعل لا تقتضي اختصاص فعل الفاعل بوقت دون
وقت وفرق بين الارادة والشهوة وبين الكراهة والنفرة فان الارادة والكراهة قد تتعلقان
بذاتيهما فان الارادة قد يكون مرادة والكراهة قد يكون مكروهة بخلاف الشهوة والنفرة فان
الانسان لا يشتهي الشهوة ولا ينفر عن النفرة الاصل وهذه الكيفيات تفتقر الى الحيوة
وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا فلا بد من البنية وتفتقر
الى الروح ويقابل الموت تقابل العدم والملكة الشرح اى الكيفيات النفسانية التي ذكرت
تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا اى الحيوة
بالنسبة الينا مشروطة باعتدال المزاج والمراد باعتدال المزاج ان يكون لموضوع مزاج
هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه ولا بد للحيوة من البنية وهي عبارة عن الجسم المركب من العناصر
الاربعة لان الحيوة مشروطة باعتدال المزاج واعتدال المزاج لا يتحقق بدون البنية وتفتقر
الحيوة

الى الروح وهي اجسام لطيفه تتولد من بخارية الاخلاط سارية في عروق تنبت من القلب وهي التي
تسمى بالشرايين ومنهم من استدل على امتناع اشتراط الحيوة بالبنية بان القائم بمجموع الاجزاء اما ان
تكون حيوة واحدة فيلزم حلول العرض الواحد بالمحال الكثيرة وهو محال او القائم بكل جزء حيوة
على حدة وهو محال لان الاجزاء متماثلة فلو توقف جواز قيام الحيوة بجزء واحد على قيام الحيوة
بجزء آخر لكان القيام بذلك الجزء ايضا موقوفا على القيام بالاول ويلزم الدور وهو محال اجيب
بان الحيوة قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع لا من حيث هو امور متكثرة حتى يلزم قيام العرض الواحد
بمحال متكثرة وايضا لا نم انه ان قام بكل جزء حيوة على حدة يلزم المحال قوله لان الاجزاء متماثلة فلو
توقف جواز قيام الحيوة بجزء واحد على قيامها بجزء آخر لكان من الجانب الآخر كذلك فيلزم الدور قلنا
قيام الحيوة بكل جزء مشروط باجتماعه بالاجزاء الاخر لا بقيام الحيوة بها فلا يلزم الدور والموت عبارة
عن عدم الحيوة عما وجد فيه الحيوة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ومنهم من اثبت الموت
صفة وجودية محتجا بقوله تع خلق الموت والحيوة اجيب عنه بان المراد بالخلق التقدير ولا
يجب كونه وجوديا لان العدم مقدر وايضا الاصل ومن الكيفيات النفسانية الصحة
والمرض والفرح والغم والغضب والحزن والهم والخجل والحقد الشرح ومن الكيفيات
النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فهي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال عن الموضوع لها سليمة
والمرض ملكة او حالة تصدر عنها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة ومن الكيفيات النفسانية
الفرح والغم والغضب والحزن والهم والخجل والحقد كلها غنية عن التعريف لان كل واحد يدرك
بالضرورة حقائق هذه الامور ويميزها عن غيرها فيستغني عن التعريف وهذه الكيفيات
تابعة لانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب ثم ذلك الانفعال يشتد ويضعف بسبب
اشتداد الاستعداد وضعفه والسبب المعد لاصل الفرح هو كون حامله اعني الروح الذي
في القلب على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو ان يكون الروح كثير المقدار وكثرة المقدار
يعتبر لامرين احدهما لاجل ان زيادة الجوهر في الكم توجب زيادة القوة وثانيهما انه اذا كان كثيرا
بقي منه منبسط وافر في المبدأ وفيستطر وافر للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل تحرسه
الطبيعة وتضبطه هناك ولا تمكنه من الانبساط واما في الكيف فهو ان يكون معتدلا في اللطافة
والغلظ وان يكون شديد الصفاء والنورانية والاسباب المعدة لاصل الغم مقابلات هذه
الاسباب والاسباب الفاعلة للفرح هيآت نفسانية والاصل فيها تخيل الكمال اما العلم او القدرة

ويتدرج في هذه الاسباب الاحساس بالمحسوسات الملايمة والتمكن من تحصيل المراد والاستيلاء على
الغير واظهار ذلك الاستيلاء والخروج عن الامور المولمة وتذكر الامور اللذيذة ومقابلات هذه
الامور هي الاسباب الفاعلة للغم والاسباب الموجبة لشدة الفرح والغم هي شدة هذه الاسباب
ويتبع الفرح تقوي الطبيعة وتحلل الروح ويتبع الاول اعتدال مزاج الروح وحفظها عن
التحلل وكثرة تولد بدل المتحلل ويتبع الثاني الاستعداد للانبساط للطف والجذاب المادة القابلة
اليه لحركة الروح بالانبساط الى جهة الغذاء ويتبع الغم مقابلات هذه ومن الكيفيات النفسانية
الغضب والحزن والهم والخجل والحقد وجميع الكيفيات النفسانية يلزمها حركة الروح اما الى الخارج
او الى داخل وعلى التقديرين اما دفعة او قليلا قليلا اما الحركة الى الخارج دفعة ففي الغضب وقليلا
قليلا ففي الفرح واما الحركة الى داخل دفعة ففي الخوف وقليلا قليلا ففي الحزن وقد يتفق ان تتحرك الروح
الى جهتين في وقت واحد اذا كان العارض يلزمه عارضان كالهم فانه يوجد معه غضب وحزن
فيختلف الحركتان لان الغضب يلزمه الحركة الى الخارج والحزن يلزمه الحركة الى داخل وكالخجل فان عند
حصوله ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم اذا فكر وعلم انه ليس فيه كثير مضرة ينبسط ثانيا والحقد
يعتبر في حقيقته امران احدهما الغضب الثابت والثاني تمكن الانتقام لا في غاية الصعوبة ولا في غاية
السهولة الاصل والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب
والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية الشرح لما فرغ من النوع الثالث من الكيفيات
شرع في النوع الرابع منها وهي الكيفيات المختصة بالكميات ونعني بالكيفية المختصة بالكميات الكيفية
التي تعرض للكميات بالذات اولا وبواسطة الكميات لغيرها والكيفية المختصة بالكميات اما ان تعرض
للكم المتصل واما ان تعرض للكم المنفصل اما العارض للكم المتصل فكالاستقامة والانحناء والتقعير
والتقبيب والشكل والخلقة واما العارض للكم المنفصل فكالزوجية والفردية والصم والمنطقية
وغيرها الاصل والمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين فكانه موضوع لكذا الرابع
والنصف كشف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضهما والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم
ومع انضمام اللون تحصل الخلقة الشرح الخط المستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وفي
هذا التعريف نظر فانه انما يستقيم ان لو صح اتصافه من تلك الخطوط بانه اقصر من الباقي ولا يصح
لانه لا يمكن انطباق احدها على الباقي اذ لو امكن لامكن ان يصير المستدير مستقيما وبالعكس ولا يمكن
ذلك ورسم ايضا بانه الذي اذا فرض فيه نقط كانت في سمت واحد اي لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض

خ احسن

خ عليه

وهو موسوم بانه الذي ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع بخلاف المنحني فانه
ربما انطبق جوسان اذا جعل مقعر احدهما في محدب الاخرى واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق ولا شك
في وجود الخط المستقيم وكذا انه موجود فالزاوية ايضا موجودة وفي سطح يحيط به خط واحد يفرض
في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وتصور وجودها بان يتوهم
ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الاخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول والنقطة
الثابتة هي مركزها والخط المار بالمركز المنتهي الى المحيط من الجانبين قطرها والتضاد منفي عن المستقيم
والمستدير اي الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يكون تواردهما
على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط
المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير
متضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود
بالجسم والحد ما به ينتهي الشيء كالكرية والتضليع والتربيع واذا انضم اللون مع الشكل يكون المجموع خلقة
الاصل الثالث المضاف حقيقي او مشهوري ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل او القوة ويعرض
للموجودات اجمع وثبوته في الذهن والا تسلسل ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها ولتقدم وجودها عليه
ويلزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد ولكل تضعيفاته لما فرغ الشارح من الجنس الثاني
من الاعراض اي الكيف شرع في الجنس الثالث منها وهو الاضافة والاضافة تطلق على معنيين احدهما
نفس ذلك الامر النسبي العارض وهو المضاف الحقيقي والثاني المجموع الحاصل من الماهية التي تعرض
لها الاضافة ومن الاضافة العارضة لها ويسمى المضاف المشهوري مثال الاول الابوة والثاني الاب
والمضاف الحقيقي هو هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى يكون تلك الهيئة ايضا
معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان مختلفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين
كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسب التي هي غير الاضافة وان كانت ماهياتها
معقولة بالقياس الى تعقل شيء اخر لكن ذلك الشيء الاخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة
التي لا توجد الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي توجد الطرفان فيها هي الاضافة
والامور التي توجد منسوبة بلا زيادة فيه منسوب به فقط وان اخذت منسوبة على هذا الشرط فهي مضافة
مشهورية فالمضاف المشهوري هو موضوع المضاف الحقيقي مع المضاف الحقيقي وللمضاف خاصتان
مطلقتان احدهما وجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل منهما الى صاحبه فان الاب اب الابن وكذلك

الابن ابن الاب والعبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد وهذا الانعكاس بخلاف الانعكاس الحملي
المذكور في المنطق والاخرى وجوب التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اي اذا كان احد المضافين
موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الاخر موجودا بالفعل لكن يجوز ان يكون معه وهي اخرى لا اضافين
موجودا دون الاخر مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخص بالفعل احدهما ابا والاخر
ابنا مثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم ومن شان الاخر
التاخر بحسب المكان وتعرض الاضافة لجميع الموجودات اما للواجب تع كالاول واما للجوهر فكالاب
واما للكم فكالصغير والكبير واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاضافة فكالاصغر والاكبر
اما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء
ولتا للملك فكالاكسى والاعرى واما للفعل فكالاقطع والاصرم واما للانفعال فكالاشد انكسارا
وانقطاعا والمضاف من الامور الاعتبارية مثبوته ذهني يجب ان يحدث في العقل اذا عقل العقل
ذلك الشيء الذي يكون معه وصالة مع ما يقاس اليه واحتج على انه ليس بموجود في الاعيان
بوجوه الاول انه لو كان موجودا في الاعيان لزم التسلسل الى غير النهاية في الامور الموجودة
المترتبة والتالي باطل بيان الملازمة انه لو كان موجودا في الاعيان لكان في محل وحلوله في محل
نسبة بين ذات المضاف والمحل فيكون هو حالا بالنسبة الى ذلك المحل وذلك المحل محلا بالنسبة
اليه فيعرض للمضاف اضافة اخرى وكذا نقول بالنسبة الى الاضافة العارضة له فيلزم التسلسل قوله
ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض على هذا الدليل تقرير الاعتراض ان
يقال المضاف هو المعنى المعقول بالقياس الى غيره لا ما له هذا المعنى فان ما له هذا المعنى انما
هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره
بسبب شيء اخر بل هو مضاف لذاته فليس في هذا المعنى ذات وسي هو الاضافة بل هناك مضاف
بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات تقرير الجواب ان تعلق الاضافة
بذات الاضافة لذاتها لا ينفع في دفع التسلسل لان التسلسل لم يلزم من جهة ان الاضافة
متعلقة بذات المضاف بسبب امر اخر حتى لو ثبت ان الاضافة لم يتعلق بالمضاف بسبب اخر
لا يلزم التسلسل بل التسلسل انما لزم من جهة عروض اضافة اخرى للمضاف بسبب حلوله
في المحل وعلى تقدير وجود المضاف في الاعيان يعرض له هذه الاضافة اعني الاضافة التي تكون
بسبب حلوله في المحل سواء كان المضاف مضافا لذاته او بسبب معنى اخر الثاني لو الاضافة لو كانت
موجودة

واذا كان احدهما
موجودا بالقوة
فلا بد وان يكون
موجودا بالقوة

في الاعيان لزم تقدم وجود الاضافة على نفسه وذلك لان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان
لكانت مشاركة لغيرها في الوجود وممتازة بخصوصيتها فاتصاف خصوصيتها بالوجود اضافة
سابقة على وجودها فيلزم تقدم وجود الاضافة على نفسه وفيه نظر اذ لا نم لزوم تقدم وجود
الاضافة على نفسه بل غاية انه يلزم تقدم وجود فرد من افراد الاضافة على وجود فرد اخر وهو
لا يكون محالا ويمكن ان يقال الضمير في قوله عليه راجع الى محل الاضافة وان كان غير مذكور لفظا
لانه يستفاد من السياق وح يكون تقرير هذا الدليل على هذا الوجه وهو ان الاضافة لو كانت
موجودة في الاعيان يلزم ان يكون وجودها متقدما على محلها وذلك لان اتصاف محلها بالوجود
اضافة وهي متقدمة على وجود محلها لان الشيء ما لم يتصف بالوجود لم يوجد فيلزم تقدم وجود الاضافة مـ تم
التي هي اتصاف المحل بالوجود على وجود محلها الاخر لكن الاتصاف لا يكون قايما بنفسه بل بالمحل وهذا
وهذا الوجه ليس بشيء فان اتصاف الشيء بالوجود هو الاضافة بمعنى الانضمام لا الاضافة التي
كلامنا فيها الثالث لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان يلزم عدم تناهي الاضافة الموجودة
المرتبة في الاعيان في كل مرتبة من مراتب الاعداد والتالي باطل بيان الملازمة ان كل مرتبة من مراتب
الاعداد يلزمها اضافات غير متناهية فان الاثنين يلزمه نصف الاربعة وثلث الستة وربع
الثمانية وهلم جرا وكذا الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد الرابع لو كانت الاضافة
موجودة في الاعيان يلزم تكثر صفات الله تع الى حيث لا يتناهي والتالي محال بيان الملازمة ان الله تع
بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة الاصـــل ويحصل كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي
يعرض له الاختلاف والاتفاق باعتبار زايد اولا الشـــرح لما ذكر صاحب المضاف الحقيقي
اراد ان يشير الى صاحب المضاف المشهوري فقال كل مضاف مشهوري يحصله مضاف حقيقي
ولا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يحصل مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقي عرض
والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل
من مجموعهما المضاف المشهوري فلا بد وان يتعلق المضاف الحقيقي الاخر الذي يكون بازايه
بمحل اخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري اخر وح يعرض الاختلاف والاتفاق فان احدى
الاضافتين اما ان يكون على صفة مخالفة لصفة اخرى او لا يكون على صفة كذلك فان كان الاول
يعرض الاختلاف كالابوة والبنوة في الاب والابن وان كان الثاني يعرض الاتفاق كالاخوة
في الاخوين ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زايد في الطرفين او في احدهما

اولا باعتبار امر زايد في شيء منهما والاول كاختصاص العاشق الذي هو المضاف المشهوري
بالعشق الذي هو المضاف الحقيقي فانه باعتبار امر زايد في العاشق المعشوق اعني العاشق
في الصفة المدركة وفي المعشوق الصفة التي يتعلق بها الادراك والثاني كالعالم المضاف الى المعلوم فانه باعتبار
قيام صفة العلم بالعالم دون حصول زايد في المعلوم والثالث كاليمين والشمال فانهما متضايفان لا باعتبار
امر زايد في واحد منهما الاصـــل الرابع الاين وهو النسبة الى المكان انواعه اربعة عند قوم وهي
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق الشـــرح لما فرغ من الجنس الثالث من الاعراض شرع
في الجنس الرابع منها وهو الاين وهو عبارة عن نسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه لا انه نفس النسبة الى
المكان وهو الاين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي ولا شك ان كون الشيء في مكانه يكون نسبة الى
المكان من لوازمه لا انه نفس هذه النسبة والاين الغير الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي ككون
الشيء في السوق وعند المتكلمين الاين اربعة اذ جعلوا انواع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اما الحركة
فهو كون الجوهر في الحيز بعد حصوله في حيز اخر واما السكون فهو كون الجوهر في الحيز الواحد اكثر من
زمان واحد واما الاجتماع فهو حصول جوهرين في حيزين لا يمكن ان يتوسطهما ثالث واما الافتراق فهو
حصول الجوهرين في حيزين يمكن ان يتوسطهما ثالث الاصـــل والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث
هو بالقوة او حصول الجسم في مكان بعد اخر الشـــرح ذكر الحركة تعريفين احدهما التعريف الذي ذكره
ارسطو والثاني التعريف الذي ذكره المتكلمون اما التعريف الذي ذكره ارسطو فهو ان الحركة كمال اول
لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة واعلم ان الحركة في نفسها كمال لان الكمال ما يكون في الشيء بالقوة
ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة يشارك ساير الكمالات من هذه الجهة ويمتاز عنها من وجهين
احدهما ان ساير الكمالات اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يكن بعد فيه مما يتعلق بذلك الفعل شيء
بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود بالفعل لم يبق بالقوة اسود من جهة الاسود الذي
له بخلاف الحركة فانه اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه مما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة فان
المتحرك بالقوة اذا صار متحركا بالفعل بقي بعد متحركا بالقوة من جهة الحركة المتصلة التي هو بها متحرك بالفعل
والثاني ان ساير الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يستدعي ان يكون شيء اخر بالقوة يكون ساير الكمالات
متادية اليه بخلاف الحركة فانها اذا حصلت بالفعل يستدعي ان يكون شيء اخر بالقوة يكون تلك الحركة
متادية اليه فالحركة حال حصولها بالفعل يتعلق بقوتين احديهما بقوة الباقي منها والثانية قوة الامر
المتادي اليه وكل من الحركة وذلك الامر كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك الامر كمال ثان وعند الحركة

بالفعل يكون كلا الكمالين بالقوة اما الكمال الثاني فظ واما الكمال الاول الذي هو الحركة فلان الحركة حالة
حصولها بالفعل لم يحصل بعد شيء منها بالقوة اذا عرفت ذلك فنقول الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة
ما هو بالقوة وانما قيد بقوله من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اول لما هو بالقوة من كل جهة فانها ليست
كمالا اول من حيث هو بالفعل بل كمال اول من جهة ما هو بالقوة وبهذا احترز عن الصورة النوعية فانها
كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد فتكون كمالا اول لما بالقوة لكن من هذه الجهة الحاصلة بل تكون كمالا له
مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل واما تعريف المتكلمين فهو ان الحركة هو حصول الجسم
في مكان بعد حصوله في مكان آخر فقيل تعريف الحركة بهذا غير معقول لان الحركة اما ان تكون عبارة عن حصول المتحرك
في الحيز الاول وحصوله في الحيز الثاني او عن مجموع الحصولين او عن انتقال المتحرك من احد المكانين الى آخر
والجميع باطل اما الاول والثاني فلانها لو كانت عبارة عن احد الحصولين لتحققت ماهية الحركة كلما تحقق ذلك
الحصول لكن ذلك محال لانه عند حصوله في الحيز الاول لم يشرع المتحرك في الحركة وعند حصوله في الحيز
الثاني انقطعت حركته وكذا الثالث لان الحصولين لا يجتمعان في الوجود فيمتنع تركب الحركة الموجودة منهما
ولان الحصول الاول مما منه الحركة والحصول الثاني مما اليه الحركة وما منه الحركة واليه طرفاها وطرف الشيء لا يكون
منه واما الرابع فلان الانتقال عبارة عن اتصاف المتحرك باحد الحصولين بعد اتصافه بالحصول الآخر
والاتصاف لا يكون ثبوتيا فلا تكون حركة لان الحركة ثبوتية ولقائل ان يقول انها عبارة عن مجموع الحصولين قوله
مجموع الحصولين لا يوجد بتمامه واحدة قلنا ماهية الحركة على هذا الوجه وهو ان لا تكون اجزاء موجودة
واما قوله الحصولان طرفا الحركة قلنا ممنوع بل الحصولان مقومان للحركة لا اصل ووجودها ضروري
الشرح لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما لا يجوز ان يحصل في الاعيان والآخر يجوز ان يحصل في
الاعيان فان عني بالحركة الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وهو الحركة بمعنى قطع المسافة
فلا يحصل في الاعيان البتة فان المتحرك اذا لم يصل الى المنتهى لم يكن الامر المتصل من المبدأ الى المنتهى
موجودا واذا وصل يكون هناك قد بطل هذا المتصل المعقول من حيث الوجود فكيف له حصول
حقيقي في الوجود بل الحركة بهذا المعنى انما ترتسم في الخيال بسبب نسبة المتحرك الى مكانين مكان تركه ومكان
ادركه فان صورة المتحرك قد ارتسمت في الخيال ولها حصول في مكان وقرب وبعد من الاجسام ثم قبل
زوال حصول هذه الصورة عن الخيال يلحقها من جهة الحس صورة اخرى ولها حصول في مكان
آخر وقرب وبعد آخر فيتخيل الصورتان معا على انها صورة واحدة للحركة ولا يكون لها في الاعيان
حصول كما في الخيال وان عني بالحركة حالة المتحرك المتوسطة بين المبدأ والمنتهى حيث اي حد يفرض فيه

لكن لا يكون من الجهة التي
بها بالقوة فان الصورة
النوعية لا يكون كمالا اولا
بالقوة ح

لا يوجد قبله ولا بعده فيه الحركة التوسطية فهي موجودة وهي صفة واحدة تلزم المتحرك ولا تتغير البتة
ما دام متحركا نعم قد تتغير حدوده والتوسط بالعرض وليس المتحرك متوسطا لانه في حد معين دون آخر
بل هو متوسط لانه بحيث اي حد يفرض لا يكون قبله ولا بعده فيه وكونه بهذه الصفة امر واحد
يلزمه دائما في اي حد كان ليس يوصف بذلك في حد دون حد والكمال الاول بالحقيقة هذه واما اذا
قطع فذلك الحصول هو الكمال الثاني والحركة بهذا المعنى توجد في المتحرك في آن لانه يصح ان يقال له في كل
آن يفرض انه في حد وسط لم يكن قبله ولا بعده فيه وما يقال من ان كل حركة ففي زمان فيراد به احد المعنيين
الاول لان الحركة الممتدة من المبدأ الى المنتهى المرتسمة في الخيال في الزمان وهذه الحركة وجودها على نحو وجود
الامور في الماضي ونخالفها بان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا
بخلاف هذه الحركة فانها لم يكن لها وجود في آن اصلا والثاني لان الحركة التي هي الحالة المتوسطة يلزمها الزمان
لا على معنى انها يلزمها مطابقة الزمان بل على معنى انها يلزمها حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان
فلابد من حدوث زمان لانه لو كان ثابتا في كل آن من ذلك الزمان فيكون مستمرا في ذلك الزمان فان قيل
الكون في المكان في آن لا يكون قبله ولا بعده فيه امر كلي وكذلك اضافته الى المكان وكذلك الآن وتقييد
الكلي بالكلي لا يقتضي الجزئية فيكون المعقول من الحركة التي قلتم انها موجودة في الاعيان امرا كليا وليس
بموجود بالفعل بل الموجود بالفعل الكون في هذا المكان ولم يكن قبله ولا بعده فيه والامر الكلي انما
يتحقق بتخاصيصه ولا يكون الكلي شيئا واحدا موجودا بعينه فالحالة المتوسطة التي هي الكون في المكان انما
يتحقق ضمن الكون في هذا المكان وذاك المكان فاذا انتفى هذا الكون في المكان انتفى الكون في المكان واذا
تحقق الكون في ذلك المكان تحقق الكون في المكان في ضمنه فيكون الكون في المكان صفة متغيرة بتجدده
ما دام المتحرك متحركا وانتم قلتم انه صفة واحدة مستمرة غير متغيرة ما دام متحركا اجيب بان الكون في
المكان من حيث هو مقول على متمكنات كلي واما من حيث هو مقول على متمكن واحد فلكن لا دفعة بل في آنات
في كل آن يكون مقارنا بخصيص انه في هذا المكان او في ذاك المكان وليس بكلي سكنة بحسب هذه التخصيصات
فانه شيء واحد يتخصص بعينه ويتخصص بعد تخصيص بحركة واحدة فانه بموضوع تارة ينفعل فيصير
وتارة في ذاك او رطوبة تارة ينفعل عن هذا وتارة عن ذاك وهي واحدة بعينها وذلك لان التخصيص بهذا
المكان او ذاك ليس امرا موجودا بالفعل اذ المسافة المتصلة التي بين المبدأ والمنتهى لا اجزاء لها بالفعل
بل يعرض لها التجزية لاسباب واما قبل عروض القسمة فلا اجزاء ولا امكنة بالفعل حتى يكون التخصيص بذاك
او بهذا موجودا بالفعل فكانت الحركة للمتحرك الواحد في المسافة الواحدة موجودة ولم يكن كثيرا بالعدد

في المسافة خ

بالضرورة واذا عرض للمسافة قسمة ما واختلاف ولم يكن ذلك مما يتعلق بالحركة ولا الحركة يتعلق به ولا احدهما
موجبا للآخر كانت الانقسامية التي بعرض غير متكثرة بالذات بل بالعرض ومن طريق نسبة الواحد المتشخص
بعينه الى الامور المتكثرة العارضة اذا عرفت هذا سهل عليك رد الشبهة التي اوردها زينون
على ان الحركة ليست بموجودة تقرير الشبهة ان الحركة لو حصلت في الاعيان فلا يخ اما ان يكون قابلة
للقسمة او لا يكون والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانه لا سبيل الى شيء
منهما اما الثاني فلانها لو لم يقبل القسمة يلزم عدم انقسام المسافة فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو
ممتنع واما الى الاول فلانها لو قبلت القسمة فلا يخ اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون
والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل اما
في الماضي فلان الموجود في الماضي هو الذي كان موجودا في وقت كان حاضرا واذا لم يكن موجودا
في الحاضر امتنع ان يكون موجودا في الماضي واما في المستقبل فلان المستقبل هو الذي يترقب حضوره
فاذا لم يكن له وجود في الحال امتنع ان يكون له وجود في المستقبل واذا لم يكن له وجود في الحال
امتنع وجوده مطلقا والمقدر خلافه فتعين ان يكون شيء منها موجودا في الحال فالقدر الموجود
منها في الحال لا يخ اما ان يكون منقسما او لا فان كان الاول كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان
الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الحاضرة حاضرة
الحاضرة م بل احد جزئيها هو الحاضر هذا خلف فثبت ان الحركة الحاضرة غير منقسمة فالمسافة التي
وقعت تلك الحركة عليها غير منقسمة فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو ممتنع والجواب ان الحركة
الموجودة في الخارج هي كون الجسم في حد متوسط بين المبدأ والمنتهى وهي غير منقسمة لانها
غير ممتدة فان الممتدة هي الحركة الموجودة في الخيال لا في الخارج واما قوله لو كانت غير منقسمة يلزم
عدم انقسام المسافة قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كانت منطبقة على المسافة وليس
كذلك فان الحركة المنطبقة على المسافة هي الممتدة الموجودة في الخيال واما الحركة الموجودة في
الخارج فلا يكون عدم انقسامها موجبا لعدم انقسام المسافة ولا انقسام المسافة
موجبا لانقسامها لما عرفت الاصل يتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب
اليه والمقدار الشرح الحركة يتوقف على ستة امور ما منه الحركة وهو المبدأ وما اليه
الحركة وهو المنتهى واشار اليه بقوله المتقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان لانهما
لا يجتمعان في شيء قوله والعلتين اي الحركة يتوقف على العلتين اي القابل وهو المتحرك والفاعل
وهو المحرك

فان المتحرك موضوع للحركة قابل لها والمحرك فاعل لها قوله والمنسوب اليه اي الحركة يتوقف على المنسوب
اليه وهو ما فيه الحركة لان الحركة ينسب الى ما فيه الحركة وهو المقولة التي وقعت الحركة فيها لا الموضوع
الحركة والمقولة التي وقعت فيها الحركة هو الامر المقصود حصوله في الحركة فان المتحرك عندما يتحرك موصوف
بالتوسط بين امرين امر متروك وامر مقصود اما اين او كيف او وضع او كم فذلك الامر المقصود حصوله
في الحركة هو ما فيه الحركة قوله والمقدار اي الحركة يتوقف على المقدار وهو الزمان فانه عبارة عن مقدار
الحركة الاصل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا ولهما اعتباران متقابلان
احدهما بالنظر الى ما بقا لا ان له الشرح لما عد الامور الستة اراد ان يشير الى مباحثها بالترتيب فبدا
بما منه وما اليه وتوقف الحركة عليهما ظاهر لان الحركة لما كان كمالا كان لها خروج من حالة يكون الحركة عندها
بالقوة فتلك هي المبدأ وما منه ولما كان لها كمال ثان يتادى اليه فذلك هو المنتهى وما اليه والمنتهى قد يتحدان والمبدأ م
محلا بان يكون محل المبدأ بعينه محل المنتهى وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة تفرض في الجسم المستدير
كالفلك يكون مبدأ الحركة ومنتهى لها فان الحركة يتوجه بعينها حركة اليها وقد يكون المبدأ والمنتهى متضادين
بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة
من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة وليس بين النقطة من حيث هي
نقطة تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين لها وهما كون احديهما التي هي المركز
غاية البعد من الفلك و الاخر كون الاخرى عليها التي هي المحيط غاية القرب منه والمبدأ والمنتهى لكل منهما
اعتباران متقابلان احد الاعتبارين لكل منهما بالنظر الى ما بقا لا ان له اعني ذا المبدأ وذا المنتهى فان المبدأ
والمنتهى انما يقالان لذي المبدأ وذي المنتهى والاعتبار الآخر لكل منهما بالقياس الى صاحبه اي اعتبار
المبدأ بالنظر الى المنتهى واعتبار المنتهى بالنظر الى المبدأ اما اعتبار كل منهما بالقياس الى ذي المبدأ وذي المنتهى
فاعتبار التضايف فان المبدأ مبدأ لذي المبدأ وصاحبه اي اعتبار المبدأ بالنظر الى المنتهى واعتبار
المنتهى بالنظر الى المبدأ اما باعتبار كل منهما بالقياس لذي المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ المبدأ والمنتهى منتهى
لذي المنتهى وذو المنتهى ذو منتهى المنتهى ولا شك ان المتضايفين متقابلان واما اعتبار كل من المبدأ والمنتهى
الى صاحبه لا يكون اعتبار التضايف اذ تعقل كل منهما غير مستلزم لتعقل الآخر فانه ليس كل من تعقل وبالعكس م
مبدأ الحركة يعقل منتهاها اذ من الجائز فرض حركة لا بداية لها ولا نهاية بل يكون بينهما تقابل التضاد اما بالذات
او بالعرض فثبت ان لكل من المبدأ والمنتهى اعتبارين متقابلين وانما لم يذكر الاعتبار الذي لكل منهما
بالقياس الى الآخر لانه قد ذكره فيما قبل حيث قال وقد يتضادان ذاتا وعرضا الاصل ولو انحرف

العلتان انتفى المعلول ثم خلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما الشرح العلتان
اى الحركة والمتحرك لا تكونان متحدتين اى لا يجوز ان يكون المتحرك متحركا لنفسه بل انما يكون المحرك امرا مغايرا
للمتحرك واحتج عليه بوجهين الاول لو كان المتحرك بعينه المحرك لانتفى المعلول اى الحركة والتالى باطل
لان الحركة ثابتة بيان الملازمة ان الجسم المتحرك اذا كان بعينه محركا فاذا تحقق الجزء الاول من الحركة يجب
بقاؤه ببقاء الجسم لان الجسم لذاته مقتضى له والجسم باق فيجب بقاء المعلول الصادر عنه واذا وجب
بقاء الجزء الاول امتنع تحقق الجزء الآخر لان الحركة انما تتحقق اجزاؤها على سبيل التجدد والتقضي واذا
امتنع تحقق الجزء الآخر من الحركة امتنع تحقق الحركة لامتناع تحقق الشيء بدون تحقق اجزائه فثبت ان الجسم
المتحرك لو كان محركا بعينه انتفى المعلول الذي هو الحركة الثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه
لعم الحركة جميع الاجسام وفي جميع الاوقات والتالى باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما
وبعضها ساكنة بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لثبتت
الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما قوله لخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في
حال ما اشارة الى جواب سؤال يرد على الدليلين تقريره ان يقول الطبيعة تقتضي الحركة ولم يلزم
من اقتضائها الحركة امتناع الحركة وكذلك لم يلزم من اقتضائها عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام
وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في
الدليلين تقرير الجواب ان يقال الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل
في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فتقتضيها لتحصل فيه فلا تكون
لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل تقتضي الجزء الاول لاجل ان تحصل
لها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف
الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحال التي تكون الطبيعة مقتضية للحركة
فيها الاصل والمنسوب اليه اربع فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم
بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذلك والجدة دفعة ولا تعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال
الشرح اراد ان يبين المباحث المنسوب اليها اى المقولة التي تقع فيها الحركة فنقول
المراد بقولنا ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف
من نوع لتلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع ولا نعني بقولنا ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان
المقولة موضوع حقيقي للحركة ولا ان المقولة بتوسطها تحصل الحركة للجوهر على معنى ان الحركة تقوم

وارد

او لا ان المقولة بتوسطها تحصل للجوهر ولا ان المقولة جنس للحركة اذا عرفت ذلك فنقول المقولات التي تقع فيها
الحركة اربع كم وكيف واين ووضع اما مقولة الجوهر فلا يقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسائط الجواهر
توجد دفعة وتفسد دفعة فلا يوجد بين حدوثها الصرف وبين بطلانها الصرف كمال متوسط وذلك لان حقيقة
الجوهرية لا تقبل الاستداد والتنقص لانها ان قبلت الاستداد او التنقص فلا يخلو اما ان يبقى نوع الجوهر في
وسط الاستداد او التنقص او لا يبقى فان كان الاول فما تغيرت الحقيقة الجوهرية بل انما تغير عارض لها فقط
فيكون هذا استحالة لا كونا وان كان الثاني فيكون الاستداد قد حصل جوهرا آخر وكذلك في كل آن نفرض للاستداد
يحدث جوهرا آخر ويبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات
وذلك محال في الجواهر دون الكيفيات اما بيان استحالته في الجوهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة في الآنات المتتالية
توجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لانه لا استقرار في الزمان الثاني للحركة واذا كان كل منها
في آن فلا يخلو من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما آن زمان لا يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين موجودا
فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالى الآنات وهو محال والاول يلزم ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال
الحركة وهو محال بالضرورة واما بيان عدم استحالته في الكيفيات فلانه على تقدير ان يكون بين كل كيفيتين
متعاقبتين كل منهما آن زمان لا يكون شيء منها موجودا فيه لم يلزم منه محال لان الذات المتحرك هو موضوع
الكيفيات وموضوع الكيفيات موجود بقاؤها بدون الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات المتحرك هو
الجوهر المنعدم او مادته وعلى التقديرين لا يبقى زمان انعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون المتحرك موجودا
والجواهر المركبة فلانها تعدم بانعدام جزء من اجزائها وانعدام كل جزء منها دفعة لما مر فانعدام المركب دفعة
فلا تقع فيها حركة واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل تابعة لمتبوعها فان كان متبوعها
قابلة للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف
مستقلا بالمفهومية وقد فرض خلافه وكذا متى تابع لمتبوعه فان كان متبوعه تقع فيه الحركة كان متى تقع فيه
الحركة بتبعيته واما الجدة فتقع دفعة فلا تقع فيها الحركة واما مقولتا الفعل والانفعال فلا يتصور فيهما
حركة وذلك لان الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا عند التسخن او لا يكون
والاول باطل لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ويمتنع ان يكون الشيء الواحد
في الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد اذا لم يكن باقيا عند التسخن فالتسخن انما يوجد
عنده وقوف التبرد فبينهما زمان سكون والا يلزم تتالى الآنات لا الاصل في الكم باعتبار دخول
الماء القادر في الكبوبة وتضوع الابنية عند العلماء وحركة اجزاء المعنى في جميع الاقطار على التناسب

وصح

الشرح اراد ان يشير الى تفصيل وقوع الحركة مبتدأ بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء اما جواز وقوع التخلخل والتكاثف فلان الهيولى لا يكون لها في نفسها مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة فيجوز ان لا يختص لذاته بمقدار دون ما هو اكبر واصغر منه فيجوز ان تخلع مقدارا صغيرا وتلبس كبيرا وبالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف وجهان احدهما دخول الماء في القارورة المكبوبة على الماء وتقرير ذلك ان القارورة اذا مصت فكبت على الماء يدخل الماء فيها ودخول الماء لا يتصور الا بوجهين احدهما ان القارورة اذا مصت خرج منها الهواء وبقي مكان الهواء الخارج خاليا فدخل فيها الماء عند الكب والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص زاد مقداره بسبب المص فشغل المكان وتكاثف ببرد الماء او بطبعه عند صعود الماء فرجع الى حجمه الطبيعي والاول محال لامتناع الخلاء فتعين الثاني فيقع التخلخل والتكاثف والوجه الثاني صدع الآنية عند الغليان فان من المعلوم ان الآنية اذا ملئت ماء وسد رأسها واغليت فعند الغليان تنصدع والانصداع لا يتصور الا من ثلثة وجوه احدها بسبب حركة ما هو فيها الى الخارج والثاني بسبب حركة ما هو خارج عنها الى داخل والثالث بسبب ازدياد مقدار ما فيها والاولان محالان اما الاول فلان تلك الحركة ان كانت الى جهة وجب ان ينقل الآنية اليها لان نقلها اسهل من صدعها وان كانت الى جهات لزم صدور الافعال المختلفة عن الطبيعة المتشابهة واما الثاني فلانه لا ثقبة فيها فيمتنع ان يدخل فيها ما هو خارج عنها واما النمو فهو ان يزيد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم آخر به بحيث احدث فيه منافذ ودخل فيها واشتبه بطبيعته زيادة في جميع الاقطار على تناسب طبيعي والذبول يقابله وهو ان ينتقص مقدار الجسم في الاقطار الثلثة على التناسب بسبب انفصال بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول ظاهر لا حاجة الى دليل يقام عليهما

الاصل وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز للتكذيب الحسي لهما

الشرح اراد ان يشير الى مباحث الحركة في الكيف واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد صار حارا بالتدريج وبالعكس اي الماء الحار صار باردا بالتدريج والحركة في الكيف هي الاستحالة قوله مع الجزم ببطلان الكمون والبروز اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نم ان الماء البارد اذا صار حارا مثلا يكون تغيرا في هذا النوع من الكيفية حتى يلزم ان يكون استحالة اي حركة في الكيف وانما يكون تغيرا في هذا النوع من الكيفية ان لو لم يكن ظهور الحار فيه بطريق الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب

الكمون والبروز فانهم يقولون ان الاجسام لا يوجد فيها شيء من العناصر بسيطا صرفا بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه جسم من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يظهر ذلك المغلوب من الكمون الى البروز ويقاوم الغالب ويختلط به فيحس المجموع احساسا لا يمكن التمييز بين احادها فيخيل انها كاستحالة الحرارة والبرودة وتقرير الجواب انا نجزم ببطلان القول بالكمون والبروز لتكذيب الحس لها وذلك لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية فاذا لاقته البشرة فلا يخلو اما ان تصل الى تلك الاجزاء على البشرة حال كونها كامنة اولا والقسمان باطلان اما الاول فلان البشرة لو وصلت اليها لوجب ان نحس بحرارتها كما نحس بها اذا صار الماء حارا والحس يكذبه واما الثاني فلان الماء لطيف سهل تفرق اتصال بعض اجزائه عن البعض لا سيما تفرق اتصاله عما يكون اتصاله به غير طبيعي فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي واعلم ان الناس هم من الاستحالة فرقتان اصحاب الكمون والبروز وفرقة تزعم ان الحرارة في الماء الحار ليست على سبيل الاستحالة بل انما يسخن الماء بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له وهذا المذهب ايضا باطل لتكذيب الحس له فان الجسم لو كانت حرارته بسبب ورود الاجزاء النارية عليه من خارج لكانت الاجزاء النارية الظاهرة فيه مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فان جبلا من الكبريت اذا لاقته نار صغيرة كشعلة مصباح يصير كله نارا او يحترق

الاصل وفي الاين والوضع ظاهر

الشرح وقوع الحركة في مقولة الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع فلان الافلاك متحركة بحركتها اما ان يكون مكانيه اي انتقل ويتبدل مكان المتحرك بتلك الحركة او وضعيه اي يتبدل وضع المتحرك بتلك الحركة دون مكانه بالتدريج والاول باطل لانه لا يتبدل مكانها فتعين الثاني ضرورة انحصار حركاتها فيهما وذلك لاستحالة الحركة في الكم والكيف عليهما فان قيل ان الفلك كل جزء منه متحرك في المكان وكلما كان كل جزء منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك في المكان اجيب بان الفلك لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء في الحركة لا يفارق امكنتها بل يفارق كل جزء منها جزءا من مكان الكل اذ لو كان للكل في مكان وليس مكان الجزء مكان الكل بل جزء من مكان الكل جزء مكان للجزء وذلك لان مكان الكل المحيط بالجزء والمكان محيط وليس اذا فارق كل جزء مكان نفسه فالكل يفارق مكان نفسه لانه فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء وذلك لان كل جزء قد يكون نصف المجموع والمجموع لا يكون نصف نفسه لان للكلية حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء

الاصل وعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل القابل واختلاف المقابلين في المنسوب اليه مقتضي الاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمقابلين والفاعل في الانقسام

الشرح اراد ان يشير الى وحدة الحركة وتعددها فقال وعرض لها اي يعرض للحركة

وحدة شخصية باعتبار وحدة المقدار اي الزمان فانه لو تعدد لم يكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم
اذا انتقل من مكان الى مكان او استحال من بياض الى سواد في زمان ثم انتقل او استحال من المكان الاول
الى المكان الثاني او استحال من البياض الى السواد لم يكن الانتقال الاول او الاستحالة الاولى بعينه الثاني لامتناع
اعادة المعدوم لان الانتقال الاول او الاستحالة الاولى قد انعدم بانقضاء الزمان الاول وباعتبار
وحدة المحل اي ما فيه الحركة اي الحركة تعرض لها وحدة بالشخص باعتبار وحدة وحدة المقولة التي وقعت
فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة لم يجب ان يكون الحركة واحدة بالشخص فانه يمكن ان يقطع متحرك مسافة
معينة ومع ذلك يستحيل وينمو بحيث يكون زمان هذه الحركات واحدا فيكون الزمان واحدا والمقولة متعددة
فلم تتحد الحركة بالشخص وباعتبار القابل اي الموضوع الذي تحرك اي الحركة تعرض لها وحدة بالشخص باعتبار
وحدة المتحرك فانه لو تعدد المتحرك لم يكن الحركة واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد بموضوعين
ثبت ان وحدة الحركة بالشخص تتوقف على وحدة الزمان والمحل والقابل واما وحدة المحرك فغير معتبرة
في وحدة الحركة الشخصية فانا لو قدرنا محركا حرك جسما وقبل انقطاع حركته تحرك اخر كانت الحركة واحدة
بالشخص مع تعدد المحرك وانما كانت واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة وان صدرت عن محركين لكن يبقى
هويتها الاتصالية فتكون واحدة بالشخص واتحاد المبدا والمنتهى لازم عند اتحاد الامور الثلثة
لكن وحدة كل منهما غير كافية فان المتحرك من مبدا واحد قد ينتهي الى شيئين وبالعكس اي والمنتهى الى شيء
واحد قد يتحرك من مبدأين واختلاف المتقابلين اي المبدا والمنتهى والمتوجه اليه اي ما فيه الحركة
يقتضي اختلاف الحركة بالنوع فان الحركة من المركز تخالف بالنوع الحركة من المحيط وكذلك الحركة الى المركز تخالف
بالنوع الحركة الى المحيط والحركة في السواد الى البياض تخالف الحركة في الحرارة الى البرودة ولا يشترط اختلاف
الموضوع في اختلافها بالنوع لان اضافة الحركة الى الموضوع امر خارج عن ماهية الحركة عارض لها
واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروضات في الماهية وذلك لان افراد النوع الواحد مختلفة
بالعوارض مع اتحادها بالماهية ولا يشترط ايضا اختلاف اختلاف الازمنة في اختلافها بالنوع لانها
من عوارض الحركة واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروضات بالماهية ولا يشترط ايضا اختلاف
المحركات والا لكان كلما احدث الحركات بالنوع وليس كذلك لان المحرك الواحد قد يفعل حركات مختلفة احد المحرك
بالماهية والمحركات المختلفة قد يفعل كل واحد منها حركة موافقة في النوع لحركة اخرى وتضاد الاولين
اي المبدا والمنتهى يقتضي تضاد الحركة كالحركة من السفل الى العلو وبالعكس ولا مدخل للمبدا والمنتهى في انقسام
الحركة ولا للفاعل فيه بل انقسام الحركة بحسب انقسام الزمان وبحسب انقسام المسافة لانطباقها
على الحركة

وبحسب انقسام الموضوع لان الحركة عرض حال في الجسم والجسم منقسم والحال في المنقسم منقسم لا اصل
وتعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة وتضعف فيكون بطيئة ولا تختلف بهما الماهية وسبب البطو
الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما اتصف بالمقابل الشارح اراد ان
يشير الى انقسام الحركة الى السريعة والبطيئة فقال وقد يعرض للحركة كيفية يسير الحركة بسبب عروض تلك الكيفية
وتسمى تلك الكيفية السرعة فتكون الحركة سريعة وقد يعرض لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية
وتسمى تلك الكيفية البطو فتكون الحركة بطيئة والحركة السريعة هي التي تقطع المسافة المساوية في زمان اقصر
او مسافة اطول في الزمان المساوي او الاقصر والبطيئة بالعكس اي هي التي تقطع المسافة المساوية في
الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف
السرعة والبطو وذلك لان السرعة والبطو يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شيء من الفصول يقابلهما
فلا شيء من السرعة والبطو بفصل واذا لم يكن شيء منهما فصلا لم يكن اختلاف الحركات في السرعة والبطو
موجبا لاختلاف الماهية وسبب البطو الممانعة الخارجية ان كانت الحركة طبيعية والممانعة الداخلية
اي الطبيعية ان كانت الحركة قسرية وكلاهما ان كانت الحركة ارادية وقيل ان سبب البطو تخلل السكنات
في الحركة البطيئة ورده المصنف بانه لو كان البطو بسبب تخلل السكنات في الحركة البطيئة لما احس بالحركة المتصفة
بالسرعة المقابلة للبطو والتالي باطل بالحس بيان الملازمة انه لو كان البطو لاجل تخلل السكنات لكانت
نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي تحرك في اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركاته
في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت
قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة واذا كان
كذلك وجب ان تكون السكنات المتخللة في حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم
ان لا تكون حركات الفرس محسوسة مع انها متصفة بالسرعة الاصل ولا اتصال لذوات الزوايا
والانعطاف لوجود زمان سكون بين الميلين الشارح اراد ان يشير الى ان كل حركتين مستقيمتين مختلفتين
كالحركة الصاعدة والهابطة بينهما زمان سكون فقال لا اتصال للحركات ذوات الزوايا وهي الحركات المختلفة
التي لا تكون على خط مستقيم ولا لذوات انعطافها وهي الحركات المختلفة التي تكون على خط مستقيم وبالجملة
لا اتصال للحركات المختلفة بعضها ببعض بل يكون بينهما زمان وهذه المسألة مختلف فيها قد ذهب افلاطون
الى نفي زمان السكون بينهما وذهب ارسطو الى اثباته واختاره المصنف واحتج عليه بان الجسم المتحرك
الى حد ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد آني اذ لو كان الوصول في الزمان والزمان منقسم في بعض

ذلك الزمان لانه اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد او لا فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول
لا الخروج وان كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان فزمان الوصول هو البقية لا الخروج واذا كان الوصول
في آن فلا بد وان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد موجودا في آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة للوصول
التحرك الى ذلك الحد ويجب تحقق العلة القريبة عند تحقق المعلول ثم ان الجسم اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع
عنه بعد ان كان واصلا فلا بد وان يفارق عنه بميل آخر هو علة رجوعه عن ذلك الحد ويكون ذلك الميل
مغايرا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل الواحد علة للوصول الى حد وللاوصول اليه وذلك الميل
موجود في آن اللاوصول ويكون آن اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع وجود ميلين مختلفين
لجسم واحد في آن واحد فلانه اما ان يكون بين الآنين زمان او لا والثاني باطل والا لزم تتالي الآنات فيلزم
الجزء الذي لا يتجزى وهو محال فتعين الاول والمتحرك المذكور ليس بمتحرك في ذلك الزمان لانه ليس بمتحرك الى ذلك
الحد ولا عنه فوجب زمان سكون بين الحركتين فلا يتصل الحركة السابقة باللاحقة وهو المطلوب الاصل
والسكون حفظ النسب فهو ضد يقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع الشرح اختلفوا في ان
السكون هل هو ضد الحركة او عدمها عما من شانه ان يتحرك واعلم ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكانه كان هناك
امران مثلا زمان احدهما عدم الحركة عنه مع ان من شانه ان يتحرك والثاني اينه موجود زمانا فان كان
السكون هو الاول والثاني لازم له كان السكون عدميا وان كان بالعكس كان السكون وجوديا فالحكماء
ذهبوا الى الاول والمتكلمون ذهبوا الى الثاني فيكون النزاع لفظيا لكن الحكماء قالوا ان العقلاء اجمعوا
على ان الحركة مقابلة للسكون والمقابلة بينهما لا تتحقق الا اذا تصور من السكون الامر العدمي لان المتقا بلين
لا بد وان يكون حداهما متقابلين فنحد اما ان نحد الحركة اولا ثم نطلب للسكون حدا يقابل ذلك الحد او
بالعكس فان كان الاول وكان حد الحركة انها كمال اول لما بالقوة من حيث انه بالقوة فالفاظ الكمال والاول و
القوة في الحد الذي يكون للسكون لا بد وان يكون مقابلا لشيء منها فنقول لو تقدير ان يكون السكون
هو الامر الثبوتي لا يكون حده مقابلا للكمال لان مقابله عدمي بل لا بد وان نعتبر الكمال في حده
فيتعين ان يوجد في حده ما يقابل احد اللفظين الآخرين هكذا السكون كمال ثان لما بالقوة او كمال اول لما
بالفعل والاول يقتضي ان يكون قبل كل سكون حركة والا لم يكن السكون اولا ومفهوم السكون لا
يقتضي شيئا من الامرين فيكون الحد باطلا فبقي ان يورد في تعريف السكون ما يقابل الكمال وهو
عدمي فيلزم ان يكون السكون عدميا واما ان نحد السكون اولا ثم نحد الحركة بما يقابله فيتعذر
ان يكون السكون ثبوتيا لا يمكننا تعريفه الا بما يتصور منه استمرار ذلك الامر الثبوتي وذلك لا يمكن

كمالا ثانيا والثاني يقتضي ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن السكون م

الا بذكر الزمان او لواحقه مثل ان نقول انه الحصول في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن واحد
او الحصول في مكان بحيث يكون قبله وبعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا انها لا تعرف
الا بعد معرفة السكون فيلزم منه الدور وهو محال فتعين ان نحد الحركة اولا ثم نطلب ما يقابل ذلك الحد
للسكون ولا يمكن ذلك الا ان يكون السكون عدميا والمصنف اختار ان التقابل بين الحركة والسكون
تقابل التضاد وفسر السكون بحفظ النسب بين الاجسام الثابتة على حالها وفيه نظر فانه يلزم
ان يكون التعريف الذي للحركة مقابلا لهذا فيكون الجسم الواحد ليس بمتحرك ولا بساكن واختلفوا
في ان المقابل للحركة هل هو السكون فيما منه الحركة وهو المبدا او السكون فيما اليه الحركة وهو المنتهى
فذهب بعضهم الى الاول والاخرون الى الآخر واحتج الاولون بان المقابل للحركة لانه عنها والثاني
مسف لان الحركة مبتدية من السكون في نهايتها والشيء لا ينتهي الى مقابله فتعين الاول وفيه نظر لان الحركة
تنتهي الى عدمها وذلك لان كل ما هو قابل للعدم فالضد يرجع ينتهي اليه واختار المصنف ان السكون
يقابل الحركتين اي الحركة عنه والحركة اليه اي الحركة من المبدا والحركة الى المنتهى واليه اشار بقوله يقابل
الحركتين ويلزم منه ان يكون السكون في المبدا والمنتهى مقابلا للحركة اما بيان ان الحركة عنه واليه
مقابله للسكون فلان السكون ليس عبارة عن عدم حركة خاصة والا لكان كل متحرك بغير تلك
الحركة ساكنا لان كل متحرك سوى تلك الحركة فقد عدم عنه تلك الحركة بل هو عبارة عن عدم كل حركة فتكون
الحركة عن المبدا والحركة الى المنتهى كل منها يقابل السكون ويلزم منه ان يكون السكون في المبدا والمنتهى
مقابلا للحركة والسكون في غير الاين من المقولات الاخر التي وقعت فيها الحركة عبارة عن حفظ النوع
في المقولة التي وقعت فيها الحركة الاصل ويتضاد لتضاد ما فيه الشرح السكون قد
يعرض له تضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني المكان الذي
فيه سكون الجسم او النوع الذي يكون السكون فيه فان السكون في المكان الاعلى يضاد السكون
في المكان الاسفل وسكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة الاصل ومن الكون طبيعي
وقسري وارادي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي يرد الجسم اليه بضعف فلا يكون دوريه
وقسريها مستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف وطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا
الشرح الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح
عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبداه اما ان يكون خارجا عن ذات الكائن
او لا والثاني اما ان يكون بالشعور او لا فالذي مبداه غير خارج وبدون الشعور وهو طبيعي

خ
يستند

والذي مبداه خارج هو القسري والذي مبداه غير خارج ولا بالشعور هو الارادي وطبيع الحركه
انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركه امر غير قار الذات والطبيعه ثابته قارة الذات
وغير الثابت لا يكون مقتضى للثابت بالذات بل لابد من مقارنة امر آخر الى الطبيعه ويكون
ذلك غير طبيعي ليرد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي لاستحالة عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول
الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعه يقتضي الرد الى الامر الطبيعي
وهو حصول الماء في مكانه بالحركه فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم يقتض الرد لحركه فسكن الجسم عن
الحركه عند رده الى الحالة الطبيعيه فغاية الحركة الطبيعيه رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا
تكون الحركه الدوريه طبيعيه لان نفس الحركه ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى
الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي للحركه وكل حركه طبيعيه فهي تستدعي هربا عن حاله
غير طبيعيه وطلبا لحالة طبيعيه ولا شيء من الحركات الدوريه كذلك لان كل نقطة تعرض لها ان تكون
مطلوبة بالحركه يكون مهروبا عنها بتلك الحركه ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع
فان قيل الحركه المستقيمة يطلب بها نقطه وعند الوصول اليها ينافرها بالطبع فيكون المطلوب
بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة فرضت في الحركه المستقيمه فانها وان كانت
مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحده لان الهرب عنها بحركة غير الحركة
التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع والحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبداه
خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا تزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركه الى ان تصير (حاصله م)
مغلوبة للطبيعه فيستولي الطبيعه وترد الجسم بالحركة الطبيعيه الى مكانه الطبيعي والسكون
الطبيعي تستند الى الطبيعه مطلقا بخلاف الحركه الطبيعيه فانها تستند الى الطبيعه بشرط مقارنة (مستند خ)
امر غير طبيعي الاصل وبعض البسائط ومقابلها الحركه خاصة الشرح الحركه قد تكون
بالذات وهي الحركه التي تحصل في الجسم على الحقيقه وقد تكون بالعرض وهي الحركه التي لا تحصل في الجسم
حقيقه بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركه ذلك المقارن عدم بقاء مسامتته مع الامور الخارجية والمتحرك
بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركه بالفعل وقد لا يكون قابلا له مثال الاول حركة النملة على
الرحى مثال الثاني حركه الصورة الحالة في الهيولي اذا عرفت ذلك فنقول الحركه قد تكون بسيطة
وهي مثل حركة الحجر الى فوق وقد تكون مركبة مثل حركة النملة على الرحى اذا كانت مخالفة لحركة الرحى
في الجهة فان كلا من حركة الرحى وحركة النملة بالنظر الى نفسها بسيطة لكن اذا نظر الى حركة النملة من حيث

من حركتها بالذات وحركتها بالعرض بسبب حركة الرحى يكون مركبة والحركتان اذا تركبتا وكانتا الى جهة
واحدة احدث حركة تساوي مجموعهما وان كانتا في جهتين متضادتين احدث حركة يساوي فضل
البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل والحركة المركبة لا يتصور الا في متحرك بالعرض لامتناع
حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين الاصل ولا تعلل الجنس ولا انواعه
بما يقتضي الدور الشرح اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس للانواع
الاربعه هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى اوجب الاربع
الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى استناد ذلك المعنى ويوهم طايفه ان المعنى
المذكور هو الكائنية فاشار المصنف الى ابطال هذا القول بقوله ولا تعلل الجنس اي الحصول في الحيز (التوهم خ)
ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معللة
بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز وانواعه بها لزم الدور هذا
ما فهمته منه الاصل الخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه الشرح الخامس من المقولات (الجنس م)
التسع متى وهو نسبة ما للشيء الى الزمان وهو كونه فيه نفسه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء تقع في
طرف الزمان ولا تقع في الزمان ويسال عنه بمتى واذا نسب الشيء الى الزمان فاما ان نسب الى زمان يطابقه
ولا يفضل عليه كقولهم كان هذا الامر في وقت الزوال او الى زمان اعم من ذلك كقولهم كان هذا الامر
في سنة كذا ولم يكن في جميع السنة بل في جزء منها والاول حقيقي والثاني غير حقيقي كالاين لكن الزمان المطابق
يخالف المكان المطابق في انه ينسب الزمان الواحد الحقيقي الى اشياء كثيرة بخلاف المكان الحقيقي الواحد
فانه لا يمكن ان ينسب الى اكثر من شيء واحد الاصل والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر
العارضين لها باعتبار آخر الشرح لما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اراد ان يشير الى ماهية
الزمان فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضين للحركة باعتبار آخر والحركة تتجزى
وتنقسم باعتبار تجزي المسافة وتصير بعضها متقدما وبعضها متاخرا بحسب تقدم بعض اجزاء المسافة
وتاخر بعضها بحسب الوضع والمتقدم من الحركة ما يوجد في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يوجد في
المتاخر من المسافة لكن المتقدم من المسافة يوجد مع المتاخر عنها بخلاف المتقدم والمتاخر من الحركة
فانهما لا يوجدان معا فيكون للتقدم والتاخر خاصة بالحركة من جهة عروضهما لاجزاء الحركة ويكون
للحركة مقدار بحسب التقدم والتاخر العارضين لها باعتبار آخر غير اعتبار عروضهما للمسافة
ولها مقدار آخر من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها فالزمان مقدار
الحركة

من حيث المتقدم والمتأخر العارضين لها باعتبار انهما لا يجتمعان في الوجود معاً ولما كان الزمان ظاهر
الانية خفي الماهية اشار الى بيان ماهيته ولم يتعرض لوجوده الاصل واما تعرض المقولة بالذات
للمتغيرات وبالعرض لمعروضها ولا يتصور وجود معروضها وعدمه اليه والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان
وحدوث العالم يستلزم حدوثه الشرح قوله حتى انما يعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يشبهها
من الامور ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له حتى الا باعتبار
صفات متغيرة له كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها حتى ولا يتصور وجود
معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم
المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشي متقدم على مقدار القائم به فيكون
معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود المعروض او
عدمه اليه لزم الدور والطرف يعني الان لا يكون جزء الزمان لانه فصل مشترك بين الماضي والمستقبل فلو
كان جزء الزمان لما امكن قسمة الزمان الى قسمين مثلا نقول من الغداة الى الآن ومن الان الى العشاء فان
كان الآن جزءا لم يكن هذه القسمة صحيحة لانه ح يكون غير داخل في القسمين وهو جزء من الشي المنقسم
الى قسمين فيلزم التسلسل ما لان عرض حال في الزمان كالنقطة فانه فصل مشترك بين الخطين وهو عرض في
حالة الخط قوله وعدمه في الزمان اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال الان جزء من الزمان
لان الانات متتالية فيكون الان جزءا له وانما قلنا ان الانات متتالية لان عدم الآن اما على التدريج او
دفعة والاول باطل والا لكان الان زمانيا والثاني يستدعي ان يكون عدمه متصلا بان وجوده فيلزم
تتالي الآنين فيلزم ان يكون جزءا من الزمان لان عروضه انما يكون على تقدير ان يكون الزمان متصلا او على
تقدير تتالي الانين لا يكون الزمان متصلا في نفسه توجيهه والجواب ان يقال قولكم عدم الآن اما ان يكون
على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هنا قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده
لا على معنى ان عدمه شي واحد متصل منطبق على زمان لا يمكن ان يوجد الا في زمان كالحركة يعني ان لا يوجد
في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فيكون عدم الان انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن
طرفه وذلك كالنقطة فانها موجودة في طرف الخط وليست موجودة في نفس الخط المتصل فيصدق انها
معدومة في نفس الخط ولا يصدق انها معدومة في طرفه وحدوث العالم يستدعي حدوثه اعني اذا ثبت
ان العالم وهو ما سوى الله تع حادث يلزم منه ان الزمان ايضا حادث لان الزمان ايضا من جملته
الاصل السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين وفيه تضاد وشدة وضعف

الشرح الجنس السادس من المقولات التسع الوضع وهي هيئة تعرض للجسم لاجل نسبتين نسبة
تقع بين اجزائه وبين جهات اجزائه في ان يكون لبعض منها موازاة او انحراف ونسبة لها بالقياس الى
امور خارجة عن موضوع تلك الهيئة اما امكنة حاوية او متمكنات محوية كالقيام والقعود والاستلقاء
والانبطاح والوضع يطلق على معنيين آخرين احدهما كون الشي بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية
فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة والثاني هيئة تعرض للجسم بالقياس الى نسبة اجزائه بعضها
الى بعض والاول منها واحد من المقولات التسع وفي الوضع تضاد لان وضع الانسان ورجلاه
على الارض ورأسه في الهواء مضاد لوضعه اذا كان بالعكس من ذلك لانهما امران وجوديان يتعاقبان [margin: تعاقبان خ]
على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف وفي الوضع شدة وضعف لان الشي قد يكون
اشد انتصابا او انحناء من غيره الاصل السابع الملك وهو نسبة التملك الشرح الجنس
السابع من المقولات التسع الملك وهو نسبة للشي الى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتسلح والتعمم و
التختم والتقمص ومنه جزئي كهذا التسلح وكلي كالتسلح ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي
كحال الانسان عند قميصه الاصل الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق انهما ذهنيان
والا يلزم التسلسل الشرح الجنس الثامن والتاسع من المقولات التسع هو ان يفعل وان ينفعل
اما ان يفعل فهو عبارة عن تأثير الشي في غيره ما دام مؤثرا في الذات كحاله ما دام يؤثر وهو ان يفعل
وذلك مثل المسخن ما دام يسخن والقاطع ما دام يقطع واما ان ينفعل فهو عبارة عن تأثر الشي
عن غيره ما دام متأثرا كالمتسخن ما دام يتسخن والمتبرد ما دام يتبرد والمتقطع ما دام ينقطع
واختلفوا في ان هاتين المقولتين هل هما من الموجودات الخارجية او اعتباريان لا وجود
لهما الا في الذهن واختار المصنف الثاني فقال والحق انهما ذهنيان اذ لو كانتا موجودتين
في الخارج لزم التسلسل والتالي باطل بيان الملازمة انهما لو كانتا موجودتين في الخارج فالمؤثرية
من لواحق المؤثر والمتأثرية من لواحق المتأثر فيفتقر اليهما فيكون تأثير كل واحد منهما فيما لحقه
زائدا عليه والكلام فيهما كالكلام في الاوليين ويلزم التسلسل الاصل المقصد الثالث
في اثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا
فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل الشرح لما فرغ من المقصد الثاني
شرع في المقصد الثالث وذكر فيه ثلاثة فصول الاول في اثبات الصانع الثاني في صفاته عما يجوز عليه
وما لا يجوز عليه الثالث في افعاله وآثاره وابتدأ باثبات وجوده لانه هو الاصل والدليل عليه انه
لا شك في وجود

الاول خ

موجود فذلك الموجود لا يخ اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان
ممكنا فله موثر موجود بالضرورة فذلك الموثر الموجود لا يخ اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان الاول
فهو المطلوب وان كان الثاني فله موثر موجود فذلك الموثر الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب
وان كان ممكنا فلا بد وان ينتهي الى موثر موجود واجب والا لدار او تسلسل وكل منهما باطل لما مر
في الفصل الاول في فصل العلة والمعلول الاصل الثاني في صفاته تع وجود العالم بعد عدمه
ينفي الايجاب والواسطة غير معقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين وامتناع
القدرة على المستقبل مع العدم وانتفاء الفعل ليس بفعل الضد الشرح لما فرغ من الفصل
الاول شرع في الفصل الثاني فبدا بالقدرة ذهب جميع المليين الى ان الباري تع قادر على العالم
بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهبت الفلاسفة الى ان الباري تع موجد
العالم بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كتاثير الشمس في الاضاءة فانه لازم لذاتها واحتج
على انه تع قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون الباري تع فيه بالايجاب والاول ثابت لما
بينا من قبل ان العالم حادث فثبت الثاني بيان المنافاة ان الباري تع في وجود العالم ان كان موجبا
يلزم قدمه لانه لا يخ اما ان لا يتوقف وجوده عنه على شرط او يتوقف على شرط قديم وعلى التقديرين
يلزم قدمه والا لزم تخلف الاثر عن الموثر التام وهو محال او يتوقف على شرط حادث وهو باطل
والا لم يكن العالم عالما بل بعضه ولانه لو توقف على شرط حادث فالكلام فيه كالكلام في العالم ولزم
التسلسل اما معا ان كان حدوث شرطه حدوث شرط اخر معا او لا الى اول ان كان حدوث شرط زايل
لانه يكون لكل حادث شروط حادث اخر قبله ويلزم منه حوادث لا اول لها وكلاهما محال فاذا
ثبت ان الباري تع في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم منه قدمه ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم واذا
انتفى كونه موجبا تعين ان يكون قادرا مختارا اذ لا واسطة بينهما لان صدور الفعل اما مع جواز ان
لا يصدر عنه او مع امتناع ان لا يصدر عنه فان كان الاول كان الموثر قادرا وان كان الثاني كان
الموثر موجبا قوله والواسطة غير معقوله اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور توجيهه ان
يقال ان ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون الموثر في العالم هو القادر ولم يقتض ان يكون واجب
الوجود تع هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا زايدا
ليس بجسم ولا جسماني قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة تقرير الجواب ان يقال الواسطة
بين الواجب تع والعالم غير معقوله لان ذلك القادر الذي هو الواسطة يمتنع ان يكون واجب الوجود

لامتناع اجتماع واجبي الوجود في الوجود ولانه ح لا يكون صادرا عن الواجب تع واذا لم يكن واجبا
يكون ممكنا فيكون من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى الله تع فلا يكون واسطة بين الله تع
وبين العالم والا يلزم ان يكون واسطة بين الله تع وبين نفسه وهو محال قيل في دفع هذا الاعتراض
لا يجوز ان يكون واجب الوجود مقتضيا للقادر على سبيل الايجاب لان القادر من شانه التغير
والاختلاف والواجب لا يقتضي الا امرا ثابتا على نهج واحد غير مختلف وفيه نظر اذ يجوز ان يكون والموجب خ
الاختلاف والتغير راجعا الى قدرة القادر لا الى الموجب قوله ويمكن عروض الوجوب والامكان
للاثر باعتبارين هذا جواب معارضة للدليل المذكور توجيه المعارضة ان يقال الدليل الذي
ذكرتم وان دل على ان واجب الوجود قادر لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان القادر على التفسير الذي ذكرتم
وهو انه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك محال وذلك لان الموثر في وجود الشيء اذا استجمع جميع ما لا بد منه
في الموثرية وجوديا كان او عدميا امتنع منه الترك لامتناع عدم الاثر عند وجود الموثر التام بالضرورة
فلا يكون متمكنا من الترك فلا يكون قادرا وان لم يستجمع امتنع الفعل لامتناع وجود الاثر عند عدم
الموثر التام بالضرورة فلم يتمكن من الفعل فلا يكون قادرا واذا امتنع ان يكون الموثر قادرا امتنع ان
ان يكون الواجب قادرا لانه موثر توجيه الجواب ان يقال انا نختار ان الموثر يستجمع جميع الشرائط
التي لا بد منها في الموثرية واستجماعه بان يكون الموثر المختار ماخوذا مع قدرته التي يستوي بالقياس اليها
طرفا الفعل والترك ومع داعيه الذي يرجح احد الطرفين فح يجب وقوع الفعل بعوضها بالوجوب بالقدرة
والداعي والوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة
وحدها فان وجوب الفعل فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي والامكان اي استواء الطرفين
وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها قيل في جواب هذه المعارضة الموثر المجتمع جميع
ما لا بد منه في الموثرية يكون تارة مصدرا للاثر وتارة لا يكون من غير تغير حال البتة في الحالين فلا امتنع
الترك ح وفيه نظر لانه ح يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر وتجويزه يقتضي تجويز انقلاب الممكن لذاته
في وقت واجبا لذاته في وقت اخر فانسد باب اثبات المصدر لا يقال المختار يجوز ان يختار احد الجائزين
لا لمرجح وذلك لان الجايع يختار احد الرغيفين المتساويين من غير ترجيح احدهما على الاخر وكذلك الهارب
من السبع او العدو يختار احد الطريقين المتساويين من غير ترجيح احدهما على الاخر لانا نقول المختار هو
الذي يكون فعله تبعا لارادته وداعيه والداعي يكفي في الترجيح والجايع والهارب لم يختر كل منهما احد
المتساويين بلا علة بل لان الترجيح غير معلوم وعدم العلم لا يقتضي عدم الوقوع قوله وامتناع

ثم قوله : قوله وتتوقف على شرط حادث الخ و ذلك لان العالم
عبارة عن ما سوى الباري تعالى [illegible] ، وما توقف على شرط حادث
يلزم منه ذلك الشرط الحادث [illegible] مع صدق العالم [illegible] والموقوف على شرط
الحادث حادث [illegible] فان قيل ان العالم عبارة عما سوى [illegible] ذلك الشرط
الحادث وهو [illegible] ان ذلك [illegible] تحت مصداق ما سوى [illegible]
الذي [illegible] واما [illegible] عبارة عن ذلك [illegible] الشرط [illegible]
[illegible] صدر [illegible] لا في الازل [illegible]

القدرة على المستقبل مع العدم جواب معارضة اخرى للدليل المذكور توجيهها ان نقول ما ذكرتم وان دل
على انه قادر لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان المؤثر في الشيء لو كان قادرا فتمكنه اما ان يكون باثبات حال
حصول احد الطرفين او قبل حصول شيء منهما والاول محال لان حال حصول ذلك الطرف يكون
ذلك الطرف واجب الحصول واذا كان ذلك الطرف واجب الحصول كان الطرف الاخر ممتنع الحصول
فلا يكون متمكنا من الطرفين لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع والثاني ايضا محال لانه يكون
متمكنا من الطرفين بالنسبة الى الاستقبال لكن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال
والاستقبال في الحال محال فشرط الحصول في الاستقبال محال والموقوف على المحال محال فالحصول
في الاستقبال محال فلا يكون مقدورا تقرير الجواب ان يقال ان اجتماع القدرة على الفعل في الاستقبال
مع عدم الوقوع في الحال ممكن ومع الوقوع في الحال ممتنع في الحال والمحال انما لزم من جمع الوقوع في الحال م
في الحال وهو وقوع القدرة ووقوع الفعل والحاصل ان شرط الحصول في الاستقبال التمكن بالنسبة
الى الاستقبال في الحال لا حصول الاستقبال في الحال واجتماع التمكن من الفعل بالنسبة الى الاستقبال
مع عدم الوقوع في الحال ممكن في الحال قوله واستقلال الفعل ليس بفعل الضد جواب معارضة اخرى
للدليل المذكور توجيهها ان يقال لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين لان القادر
متمكن منهما والتالي باطل لان الترك غير مقدور لان الترك عدم والعدم نفي محض والنفي المحض لا يكون مقدورا
تقرير الجواب ان يقال ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك
بان استقلال الفعل غير فعل الضد اي غير فعل الترك الاصل وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة
الشرح لما بين ان الله تعالى قادر اراد ان يبين انه قادر على كل الممكنات والدليل عليه ان علة
المقدورية عامة في جميع الممكنات وعمومية العلة يستدعي عمومية الصفة اي المقدورية بالنسبة الى جميع
الممكنات وانما قلنا ان علة المقدورية في جميع الممكنات لان علة المقدورية الامكان لان الامتناع عامة م
والوجوب يحيلان المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا
له تعالى فيكون قادرا على جميع الممكنات الاصل والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلايل العلم
والاخير عام الشرح لما فرغ من بيان كونه قادرا اراد ان يبين انه عالم اتفق جمهور العقلاء
على انه تعالى عالم الا قدماء الفلاسفة فانهم قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم وهو يستدعي اضافة
ما للعالم الى المعلوم والعالم والمعلوم اذا كانا متغايرين فلا بد من ان يتصور العالم بصورة المعلوم
ولا يمكن ان يعقل الواجب الوجود شيئا من غيره وان كانا واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتباري حتى

يتصور الاضافة بينهما ولا كثرة في واجب الوجود بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه
واحتج المصنف على مذهب الجمهور بوجوه الاول تقريره ان افعال الله تعالى محكمة متقنة فيها ترتيب
عجيب وتاليف لطيف يظهر لمن تامل احوال الخلق وتشريح الاعضاء وتفكر في هيئة الافلاك
ووجود النيرات العلوية وحركاتها وبديهة العقل حاكمة بان امثال ذلك لا يصدر عن الجاهل ولا يتكرر
وقوع الفعل المتقن من فاعل جاهل الثاني انه تعالى مجرد لما عرفت وسياتي وكل مجرد عالم لما عرفت ايضا
الثالث انه تعالى مبدا لجميع الموجودات لانها اما مستندة الى الله تعالى بلا واسطة او بواسطة والله تعالى عالم بذاته
لان العلم عبارة عن حصول المدرك عند المجرد والله تعالى لا يغيب عن ذاته فيكون عالما بذاته وقد عرفت
ان العلم بالعلة يستدعي العلم بالمعلوم فيلزم ان يكون عالما بجميع الموجودات والوجه الثالث
عام اي يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى عالم
ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات الاصل والتغاير اعتباري الشرح
هذا جواب اعتراض وارد على كونه تعالى عالما بذاته تقرير الاعتراض ان العلم يستدعي اضافة والاضافة
لا تتصور بدون المنتسبين والله تعالى منزه عن الكثرة واحد حقيقي لا اثنينية فيه اصلا فامتنع ان يكون
عالما بنفسه تقرير الجواب ان علمه تعالى عين ذاته بالذات ومغاير له بنوع من الاعتبار وتغاير الاعتبار
كاف في تحقق الاضافة فان الاضافة لا تستدعي تغاير المنتسبين بالذات قيل تغاير الاعتبار انما
يكون بحسب تغاير كونه عالما ومعلوما وتغاير كونه عالما ومعلوما انما يتحقق باعتبار قيام العلم به فيكون
تغاير الاعتبار فرعا لقيام العلم به فلو كان قيام العلم به فرعا للتغاير الاعتباري لزم الدور اجيب بان
تغاير الاعتبار انما يتوقف على تغاير العالم والمعلوم بالاعتبار لا يتوقف على قيام العلم به بل يتوقف
على اعتبار كونه عالما ومعلوما واعتبار كونه عالما ومعلوما لا يتوقف على تغاير العالم والمعلوم بالاعتبار
فلا يرد الدور الاصل ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده لان نسبة الحصول اليه
اشد من نسبة الصور المعقولة لنا الشرح هذا جواب اعتراض على انه تعالى عالم بغيره من الموجودات
تقرير الاعتراض انه تعالى لو كان عالما بغيره من الموجودات والمعلومات لاتحد بالعالم ولا بعضها
مع بعض بل يكون صورا مغايرة له متقررة في ذاته فيكون ذاته فاعلا وقابلا معا ويكون موصوفا
بصفات حقيقية فيكون محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تقرير الجواب انه تعالى كما لا يحتاج في كونه عالما
بذاته الى صورة غير ذاته التي بها هو هو ولا يحتاج ايضا في علمه بما يصدر عن ذاته الى صور غير صورة
ذلك الصادر وكونه تعالى محلا لتلك الصور المعلومة ليس بشرط في علمه بها بل حصول الصورة للعالم هو علمه به

فلو حصل الصورة بوجه آخر غير الحلول في العالم حصل العلم ولا شك ان حصول الشيء لفاعله
في كونه حصولا لغيره اشد من حصول الشيء لقابله فاذن واجب الوجود تعالى وتقدس عالم بجميع
الموجودات من غير ان تحل فيه لان الموجودات باسرها حاصلة له من حيث انها صادرة عنه
ولا يعزب عنه مثقال ذرة فيحيط بجميع الكليات والجزئيات على الوجه الكلي والجزئي من غير لزوم
محال الاصل وتغير الاضافات ممكن الشرح هذا جواب عن اعتراض وارد على
كونه تعالى عالما بالجزئيات على سبيل الجزئي على زمانيا الحكم عليه بانه وقع قبله او يقع الآن او لم يقع تقريره
انه تعالى لو كان عالما بالجزئيات على زمانيا لكان محلا للتغير لان هذا النوع من العلم يحدث مع حدوث المعلوم
ويزول مع زواله والتالي باطل تقرير الجواب انا نسلم بطلان التالي لان التغير في الاضافات والتغير
في الاضافات جائز لانه لا يوجب التغير في الذات لانها من الاعتبارات الاصل وعكس امتناع
الوجوب والامكان باعتبارين الشرح هذا جواب عن اعتراض على كونه تعالى عالما بالامور
المتجددة قبل وقوعها تقريره انه لو كان عالما بالامور المتجددة قبل وقوعها لكان تلك الامور
واجبة والا لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال ويكون ايضا ممكنة لانها امور
متجددة فيلزم ان يكون تلك الاشياء واجبة ممكنة وهو محال تقرير الجواب انه ان اريد بكونها واجبة
الصدور من العلم فباطل لان العلم لا يكون موجبا لصدور المعلوم من العالم ضرورة كونه عالما
بذاته وبالمعدومات مع ان علمه لا يكون موجبا لصدور ذاته عنه ولا لصدور المعدومات عنه
وان اريد بكونها واجبة كونها بحيث يطابق علمه فهو صحيح لكن لا امتناع في ذلك لان الوجوب
باعتبار المطابقة والامكان بحسب الذات ويجوز ان يكون شيء واحد واجبا وممكنا باعتبارين
الاصل وكل قادر عالم حي بالضرورة الشرح اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي لانه قادر
عالم وكل قادر حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى الحيوة فذهب النافون للصفات الثبوتية لله تعالى
الى انها سلبية معناها انه تعالى لا يستحيل ان يكون عالما قادرا وذهب المثبتون للصفات الى ان الحيوة
صفة زايدة لاجلها يصح ان يعلم ويقدر والاظهر ان حصول هذه الصحة اولا من لا حصولها فيه
نظر اذ يجوز ان يكون خصوصية الذات كافية في هذه الصحة الاصل وتخصيص بعض الممكنات
بالايجاد في وقت يدل على الارادة وليست زايدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء
الشرح اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه فذهب الاشاعرة وابو علي
الجبائي وابنه ابو هاشم الى ان الارادة صفة زايدة على العلم وذهب النجار الى انها كونه تعالى غير مغلوب

لو كان

يقع

ولا مستكره وذهب الكعبي الى ان الارادة بالنسبة الى افعاله هي علمه بها وبالنسبة الى افعال غيره
هي امره بها وذهب ابو الحسين البصري الى انها علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى
الايجاد واحتج المصنف على ثبوت الارادة مطلقا بان تخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت
مع جواز حصول غيره من المقدورات يحتاج الى مخصص وهو الارادة وذلك لان القدرة نسبتها
الى جميع المقدورات على السواء وليست الارادة صفة زايدة على الداعي لانها لو كانت صفة زايدة
فان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادثة احتاج تخصيصها من جميع المقدورات
بوقت دون غيرها الى ارادة اخرى ولزم التسلسل الاصل والنقل دل على اتصافه تعالى
بالادراك والعقل على استحالة الآلات الشرح اراد بالادراك ههنا ادراك المحسوسات والنقل
دل على انه سميع بصير والسميع هو المدرك للمسموعات والبصير هو المدرك للمبصرات لكن يكون
في حقنا بالآلات جسمانية مثل السامعة والباصرة والعقل دل على استحالة ادراكه تعالى بالآلات جسمانية
فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات
لكن لا يكون جسمانيا الاصل وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول
وانتفاء القبح يدل على صدقه الشرح اتفق المسلمون على انه تعالى متكلم لكن اختلفوا في معناه
فذهب المعتزلة الى ان معناه كونه تعالى موجدا للحروف واصوات دالة على معان مرادة وذهب الاشاعرة
الى ان معناه هو الامر القائم بالنفس الذي نعبر عنه بالعبارات المختلفة ويسمى ذلك الامر الكلام النفساني
واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بان عمومية قدرته تعالى يدل على ثبوت الكلام لان جميع
الحوادث واقعة بقدرته تعالى والحروف والاصوات الدالة على المعاني الحاصلة في الاجسام ايضا
واقعة بقدرته والكلام النفساني اي الامر القائم بالنفس الذي ليس بعلم ولا ارادة غير معقول
اذ لا يعقل معنى غيرهما ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار وهو قديم اذ لو كان قديما لزم تعدد
القدماء ويمتنع ان يكون قائما به لاستحالة مذهبهم وكلامه تعالى صادق لان الكذب قبيح والقبيح ممتنع
على الله تعالى لانه حكيم والحكيم لا يصدر عنه القبيح الاصل ووجوب الوجود يدل على سرمديته
ونفي الزايد والمركب والمثل والتركيب بمعانيه والضد والتحيز والحلول والاتحاد والجهة وحلول
الحوادث فيه والحاجة والالم مطلقا واللذة المزاجية لوجوب الوجود منها البقاء اتفق جمع المتكلمين
الصانع تعالى على انه باق ابدا والدليل عليه انه واجب الوجود ووجوب الوجود يدل على انه باق
ابدا اي لا يعدم اصلا والا لكان ممكنا فيلزم الانقلاب ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى انه تعالى باق
ببقاء

والمعاني والاحوال
والصفات الزايدة
عنها الشرح اراد
ان يشير الى صفة البقاء

بقوم به وذهب القاضي وامام الحرمين الى نفيه واختاره المصنف واليه اشار بقوله ونفي الزايد اي
وجوب الوجود يدل على نفي زايد على الذات هو البقاء وذلك لان المعقول من البقاء الذي هو الزايد
صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم في الزمان الثاني وهذا ممتنع في الواجب اذ يستحيل ان يكون
رجحان وجوده على عدمه معللا بمعنى ومنها نفي الشريك اي وجوب الوجود يدل على نفي زايد على
~~الذات هو البقاء وذلك لان المعقول من البقاء الذي هو الزايد صفة تقتضي ترجيح الوجود~~
~~على العدم في الزمان الثاني وهذا ممتنع في الواجب اذ يستحيل ان يكون رجحان وجوده على عدمه~~
~~معللا بمعنى ومنها نفي الشريك اي وجوب الوجود~~ يدل على نفي الشريك اي حقيقته التي هي الوجود
الخاص المتصف بالوجود الذاتي لا يكون مشتركة بين اثنين بل هو واحد حقيقي وذلك لانه لو كان
مشتركا بين اثنين فلا يخ اما ان يكون تمام حقيقتهما او داخلا فيهما او خارجا عنهما والثالث باطل
لانه لو كان خارجا عنهما فلا يخ اما ان يكون عارضا لهما او لا فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما
واجب الوجود وان كان عارضا لهما وكل عارض يحتاج الى معروضه وكل محتاج ممكن فلا يكون
الواجب واجبا هف وايضا يلزم ان يكون لكل منهما ماهية ووجود يعرض لها فلم يكن واحد
منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود وماهية والثاني ايضا باطل والا لزم ان يكون كل
منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وقد عرفت ان واجب الوجود لا يكون مركبا من اجزاء
والاول ايضا باطل لانه ح يكون الخصوصية التي بها امتاز كل واحد منهما عن الآخر خارجة عن حقيقتهما
المشتركة بينهما مضافة اليها فان كانت في كل واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو موجود
ممتازا عن الآخر ممكنا فلا يكون واحد منهما واجبا وايضا لا يكون خصوصية احدهما لازمة للحقيقة
من حيث هي هي بالضرورة والا لامتنع التحقق بدونها فيفتقر بالذات تلك الخصوصية في تلك الخصوصية
الى غيره فلا يكون واجبا وايضا لو كان علة الخصوصية الواجب من حيث هي هي لم يوجد منها الا
واحد ولكان متخصصا قبل تلك الخصوصية لان العلة لا بد وان تكون معينة قبل وجود المعلول
فتكون لها خصوصية اخرى ويلزم التسلسل او الدور او افتقار احدهما في الخصوصية الى غيره
فيلزم الامكان وان كانت علة الخصوصية الغير يلزم الامكان لافتقار المتخصص اليه وكل واحد
منهما مختص بانه ليس الآخر لانا نقول سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وح كون كل
واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا ومنها نفي المثل اي وجوب الوجود يدل على نفي
المثل لان نفي الشريك يستلزم نفي المثل لان الشريك اعم من المثل لان المثل هو المشارك في تمام الماهية

خلاف الشريك ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص ومنها نفي التركيب اي وجوب الوجود يدل على نفي التركيب لمغايبه اي التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب
من الجنس والفصل والتركيب بحسب اجزاء الوجود كتركيب الجسم من الهيولى والصورة وذلك
لما عرفت ان كل مركب ممكن ومنها نفي الضد اي وجوب الوجود يدل على انه لا ضد له لان الضد يقال عند
الجمهور لمساوي القوة ممانع وكل ما سوى الله مخلوق له والمخلوق لا يساوي الخالق في القوة ولا ممانعه
بل خاضع له وعند الفلاسفة لعرض الخاص يشارك في الموضوع معاقب والاول تع لا يكون في موضوع فلا ضد له
بوجه ومنها نفي الحيز اي وجوب الوجود يدل على ان الواجب لا يكون في حيز لان كل ما هو متحيز
اما جسم او جسماني وكل منهما ممكن ومنها نفي الحلول اي وجوب الوجود يدل على انه تع لا يحل في شيء لان
المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ويمتنع الحلول
على الله تع بهذا المعنى وذهب بعض المتصوفة الى انه تع يحل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى
عليه السلام فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فباطل وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه او اثباته الا
بعد تصور معناه ومنها نفي الاتحاد اي وجوب الوجود يدل على نفي الاتحاد وقد عرفت امتناع اتحاد
الشيئين مطلقا وقالت النصارى اتحدت الاقانيم الثلاثة الاب والابن وروح القدس واتحد بالناسوت
المسيح واللاهوت وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته فصار الموجود
هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه باطل
وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ومنها نفي الجهة اي وجوب
الوجود يدل على انه تع لا يكون في جهة لان كل ما هو في جهة جسم او جسماني وكل منهما ممكن ومنها نفي حلول
الحوادث اي وجوب الوجود يدل على انه تع لا يكون محلا للحوادث لان حدوث الحوادث فيه
يدل على تغيره وانفعاله وذلك ينافي الوجوب الذاتي ولان المقتضي لذلك الحادث ان كان ذاته لم يكن
حادثا وان كان غيره يلزم الافتقار ولانه ان كان صفة نقص استحال اتصاف ذاته بها وان كان صفة
كمال امتنع خلوه عنها ومنها نفي الحاجة اي وجوب الوجود يدل على انه تع لا يكون محتاجا الى غيره
لا في ذاته ولا في صفة حقيقية ممكنة من ذاته ولا في صفة كمالية اضافية لذاته لان كل من احتاج الى شيء
خارج في صفة ممكنة من ذاته مثل شكل او حس او صفة لها اضافة كالعلم او عالمية او قدرة او قادرية
فهو ممكن ومنها نفي الالم مطلقا اي وجوب الوجود يدل على انه تع لا يتألم اصلا لان الالم ادراك المنافي
من حيث هو مناف والله تع منزه عن ان يكون منافيا لشيء اذ المبدأ لا يكون منافيا لما له المبدأ
واما اللذة التي من توابع المزاج فلا شك انه يستحيل على الله تع واما اللذة التي هي ادراك الكمال

من حيث هو كمال فلا يشكل بأنها حاصلة لله تعالى وعدم إذن الشرع بإطلاق لفظ الملتذ عليه لا يدل
على نفي معنى اللذة عنه ومنها نفي المعاني والأحوال والصفات الزائدة في الأعيان مذهب الشيخ
أبي الحسن الأشعري أن لله تعالى معاني قائمة بذاته هي العلم والقدرة والإرادة والحياة والإدراك
والكلام والسمع والبصر وغيرها من الصفات هي تقتضي القادرية والعالمية والحيية وغيرها
من الأوصاف ومذهب أبي هاشم أن لله تعالى أحوال الأشكال العالمية والقادرية والحيية وغيرها والحال
لا تعلم ولكن تعلم الذات عليها ومذهب طائفة من المعتزلة أن لله تعالى صفات زائدة في الأعيان و
اختار المصنف نفي هذه الأمور فإن وجوب الوجود دال على نفيها وذلك لأن هذه الأمور إن
كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد أبطلناه وإن كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها
إن كان هو ذات الواجب الوجود لزم أن يكون الواحد المطلق قابلا وفاعلا وهو باطل أو غيره
فيلزم افتقار الواجب إلى غيره ولأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فيما له فلا يكون
مفتقرا في العالمية إلى علم غيره وكذلك في سائر الصفات وإنما تعدد الصفات بكونها زائدة في الأعيان
لأنه تعالى متصف بصفات لكن تلك الصفات عين الذات بالحقيقة ومغايرة لها بالاعتبار ولقائل
أن يقول لا نسلم أنه لا يجوز أن يكون قابلا وفاعلا وإنما لا يجوز أن لو كان هو الواحد المطلق وليس
كذلك فإن فيه اعتبارا آخر غير ذاته المخصوصة وهو اعتبار الوجود المطلق المقول بالتشكيك
ويجوز أن يكون بهذا الاعتبار قابلا وفاعلا الأصل والرؤية وسؤال موسى عليه السلام
لقومه والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الإمكان
واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع قطع التعليل والحصر الشرح قوله والرؤية عطف
على المذكور قبله أي وجوب الوجود يدل على نفي رؤيته تعالى اختلفوا في أنه تعالى هل يصح أن يكون
مرئيا أم لا فقالت الأشاعرة نعم والباقون لا واختاره المصنف والدليل عليه أنه مجرد لأنه واجب
الوجود والمجرد لا يصح أن يكون مرئيا لأن كل ما يصح أن يكون مرئيا يكون في جهة وحيز ولا شيء
من المجرد كذلك واستدل الأشاعرة بالنقل والعقل أما النقل فقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام
رب أرني أنظر إليك وجه الاستدلال بالآية أن موسى سأل الرؤية ولو لم تكن الرؤية جائزة لكان سؤال
موسى جهلا أو عبثا ولا يجوز أن ينسب الجهل والعبث إلى الأنبياء أجاب عنه بأن سؤال موسى لأجل
قومه والذي يدل على ذلك قوله تعالى حكاية عنه أتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله حكاية عنهم لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة وقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وجه الاستدلال به

الواجب

بالأوصاف

النظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته فإن كان الأول فهو المطلوب
وإن كان الثاني يتعذر حمله على الظاهر فلا بد من حمله على الرؤية التي هي مسببة للنظر بالمعنى
الثاني وإطلاق اسم السبب على المسبب من أحسن وجوه المجاز أجاب عنه بأن النظر لا يدل على الرؤية
ولهذا يقال نظرت إلى الهلال فلم أره وإذا لم يدل النظر على الرؤية لا يتعين الرؤية للإرادة بل جاز أن يكون
المراد غيرها مع قبوله التأويل وبيانه آخر وهو أن يحمل إلى على واحد الآلاء فيكون المراد وجوه يومئذ ناظرة إلى
ثواب ربها ناظرة لا يقال التأويلان باطلان أما الأول فلأن الانتظار يسبب الغم والآية مسوقة لبيان
النعم وأما الثاني فلأن النظر إلى الثواب لا بد وأن يحمل على رؤية الثواب لأن تقليب الحدقة نحو الثواب
من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة وإذا وجب إضمار الرؤية لا محالة كان إضمار الثواب إضمارا للزيادة
من غير دليل لأنا نقول الآية دالة على أن الحالة التي عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة ثم يحكيه
على حالة استقرار أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها
فاقرة أي تتوقع أن يفعل بها فعل هو في شدته وفظاعته فاقرة داهية تقصم فقار الظهر فإن في حالة
استقرار أهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة وإذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار
النعمة بعد البشارة بها سرورا بها يستتبع نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعيا للغم
كما أن انتظار إكرام الملك وعطاياه لا يكون موجبا للغم إذا سمع وصوله إليه وانتظار العذاب بعد الإنذار
يستتبع بسارة الوجه أي شدة عبوسه كانتظار عقاب الملك إذا سمع عقابه ولا يحتاج إلى إضمار الرؤية
في النظر إلى الثواب بمعنى الانتظار لأن النظر عبارة إما عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة
نحو الثواب بعد البشارة انتظار الوصول من النعم لما عنا وقوله تعالى فإن استقر مكانه فسوف تراني
وجه الاستدلال أنه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل وهو ممكن والمتعلق على الممكن ممكن فالرؤية ممكنة
أجاب عنه بأن المتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الإمكان تقريره أنه علق الرؤية باستقرار
الجبل في حال حركته لأن لفظة إن إذا دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل أي لو صار مستقرا في المستقبل
فسوف تراني وما صار مستقرا في الزمان المستقبل وإلا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول
المشروط عند حصول شرطه الذي تم به علته العلة فإن ما دخل إن عليه هو شرط تم به عليه العلة
ولم يتحقق الحصول بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة إذ لا واسطة بينهما فإذا حال ما علق
الله تعالى الرؤية باستقرار الجبل كان متحركا واستقرار المتحرك من حيث هو متحرك محال فالتعليق عليه لا يدل
على إمكان الرؤية لأن التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على إمكان المشروط وأما العقل فلأن الجواهر والأعراض

إلى نعمة ربها ناظرة أو على حذف المضاف وهو الثواب ويكون المراد ناظرة

مشتركة في صحة الرؤية وصحة الرؤية المشتركة بينهما لا بد لها من علة مشتركة والمشترك بينهما الحدوث
او الوجود ولا يجوز ان يكون الحدوث هو العلة المشتركة لان الحدوث امر عدمي والعدمي لا يجوز
ان يكون علة للوجودي فتعين ان يكون العلة هو الوجود وهو مشترك بين الواجب وغيره
فيكون صحة رؤية الواجب متحققة وهذا الدليل ضعيف اذ لا نم ان الوجود مشترك بين الواجب
والممكن بل وجوده الخاص مخالف لساير الوجودات في الحقيقة فلم يلزم من كون وجود الجوهر والعرض
علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك ولئن سلم ان الوجود مشترك لكن لا نم ان صحة الرؤية في الشاهد
معللة بعلة فان الصحة من الاعتبارات العقلية فلا تفتقر الى علة ولئن سلم ان صحة الرؤية تفتقر
الى علة فلا نم ان العلة هي الوجود والاشتراك في المعلول لا يقتضي الاشتراك في العلة لجواز تعليل
الامر المشترك بعلل مختلفة ولئن سلم اشتراك العلة فلا نم حصر المشترك في الوجود والحدوث ولم لا يجوز
ان لا يشترك غيرهما فلا نم ان الحدوث لا يصلح للعلية وذلك لان الحدوث والصحة كلاهما اعتباران
والامور الاعتبارية يجوز ان يكون بعضها علة لبعض ولئن سلم ان الحدوث لا يصلح للعلية فلا نم
ان الجوهر مرئي بل المرئي الاضواء والالوان ويمكن ان يمنع هذا الدليل من وجوه اخرى تظهر لمن له ادنى فطنة
فلا حاجة الى ذكرها والحق انهم ان ارادوا بالرؤية الحالة التي نجدها عند ابصار الاجسام فتلك لا يصح في
حق الله تع لان تلك الحالة لا يتصور الا عند ارتسام صورة المرئي في العين او عند اتصال الشعاع الخارج
من العين الى المرئي وذلك محال بالنسبة الى الله تع وان ارادوا بها الكشف التام فذلك حق لان عند
كشف الغطا وقطع العلائق والانخراط في سلك الملأ الاعلى تصير المعارف بينة لا ريب فيها كالمشاهدات
وان ارادوا بها امرا اخر وهي الحالة التي يجدها الانسان حين ما يرى الشيء بعد علمه به ففيه بحث وذلك
لانا اذا علمنا الشيء حال ما نراه ثم نراه فانا ندرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا يجوز عودها الى الارتسام
السيء او خروج ... عايدة الى حالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم ويمكن ان يحصل تلك الحالة الشعاع م
مع عدم الارتسام وخروج الشعاع فلا يبعد ان يصح الرؤية على الله تع بهذا الوجه لكن يحتاج
الى اثبات مغايرة هذه الحالة للكشف التام الاصل وعلى ثبوت الجود والملك والتمام
وفوقه والحقية والخيرية والحكمة والتجبر والقهر والقيومية الشرح لما بين الامور المنفية عنه
تعالى التي يدل وجوب الوجود على نفيها اشار الى الامور المثبتة التي يدل على ثبوتها وجوب الوجود
فقوله وعلى ثبوت عطف على قوله على نفي الزايد اي وجوب الوجود يدل على ثبوت هذه الامور منها
الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض وقد اعتبر فيه قيود ثلثة اشياء الافادة وان يكون ما يفيده المفيد

شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون مرغوبا فيه موثرا بالقياس اليه وان لا يكون لعوض وواجب الوجود
جواد لانه لو كان مستعيضا بافادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فيكون محتاجا
الى غيره فلا يكون واجبا ومنها الملك اي وجوب الوجود يدل على انه ملك لان الملك هو الغني مطلقا
ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء ولا شك ان واجب الوجود كذلك لما عرفت انه لا يفتقر في
ذاته ولا في صفات متمكنة من ذاته ولا في صفات كمالية اضافية الى غيره وكل شيء يفتقر اليه لانه منه تع
او مما منه وكل شيء غيره فهو مملوك له ومنها التمام وفوقه اي وجوب الوجود يدل على انه تع هو التام
وفوق التام لان التام هو الذي حصل له بالفعل جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود
كذلك اذ يمتنع عليه التغير والانفعال والتجدد وفوق التام هو ان يحصل منه جميع ما يحصل لغيره
من الكمالات وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقية اي
وجوب الوجود يدل على انه تع حق اي ثابت دايما غير قابل للعدم والفنا بل احق من كل حق لانه محقق كل
حق ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه تع خير لان الخير هو الوجود والشر هو العدم و
فقدان الكمال الذي يستحقه الشيء وواجب الوجود وجود محض غني فايض لما سواه كماله يستحيل عليه
ان يعدم عنه شيء ومنها الحكمة اي وجوب الوجود يدل على انه تع حكيم لان الحكمة هي العلم بالاشيا على ما
هي عليه والايجاد الاشيا على احسن النظام ولا شك ان واجب الوجود يعلم جميع الاشيا ويوجد
الموجودات على ابلغ النظام واحسن الترتيب فيكون حكيما ومنها التجبر اي وجوب الوجود
يدل على انه تع جبار لان الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان
كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود فان وجود الكل منه ومنها القهر
اي وجوب الوجود يدل على انه تع قاهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها
ومنها القيومية اي وجوب الوجود يدل على انه قيوم لانه هو القايم بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات
الاصل واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم
الشرح ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة
مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقا وان الرحمة والكرم والرضا
صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية مغايرة للقدرة وقد اخذوا
هذه الصفة من قوله تع انما امره لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فجعل قوله كن متقدما على الكون
وهو المسمى بالامر والكلمة قال المصنف هذه الصفات راجعة الى ما تقدم الاصل الثالث في افعاله

الفعل المتصف بالزايد اما حسن او قبيح والحسن اربعة الشرح لما فرغ من الفصل الثاني شرع
في الفصل الثالث الذي هو في افعاله تعالى الفعل الخ اما ان يتصف بامر زايد على الحدوث اولا والثاني
مثل افعال النايم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان تعلق بفعله ذم اولا والثاني الحسن
والاول القبيح والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق
فاعله مدح اولا والاول واجب ان استحق تاركه الذم والا فمندوب والثاني مباح ان لم يستحق تاركه
مدح والا فمكروه والحرام ما يتعلق بفعله الذم فالافعال الحسنة والقبيحة خمسة الاصل وهما
عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا ولجاز
التعاكس الشرح اختلفوا في ان الحسن والقبح هل هما عقليان بمعنى ان كون بعض الافعال موجبا
للمدح او الذم عقلي او شرعي فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واحتجت المعتزلة بوجوه الاول
ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب بالمعنى المذكور حاصل
بالضرورة من غير شرع ولهذا اعترف منكر الشرايع به ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير الشرع
الثاني لو ثبت الحسن والقبح شرعا لزم انتفاؤهما مطلقا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لو
ثبت بالشرع لا بالعقل لما حكم العقل بقبح الكذب لجاز وقوعه من الله فاذا حكم الشرع بحسن شيء
او قبحه لم نجزم بحسنه او قبحه لجواز صدور الكذب من الشارع فلم يثبت الحسن والقبح اصلا
الثالث لو ثبت الحسن والقبح بحسب الشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبيح بان يكون ما نعتقد الشرع ح
حسنه يكون قبيحا وبالعكس فيجوز ان يكون امم عظيمة يعتقدون حسن الاساءة وقبح الاحسان كما
وقع لنا اعتقاد عكس ذلك لكن التالي باطل بالضرورة وفي هذه الوجوه نظر اما الاول فلان ان العلم بحسن
الاحسان وقبح الظلم ضروري ولهذا اتفق العقلاء على ان اثباتهما من المشهورات المقبولة التي تواطأ الشرايع
والاخلاق والانفعالات لا مما جزم العقل بها واما الثاني فلانه بعد الشرع نحكم جزما بحسن ما حكم الشرع
بحسنه وقبح ما حكم بقبحه واما الثالث فلانه جواز التعاكس لو ثبت بحسب الشرع لجواز توافق جميع
الشرايع فيه والمنكرون للشارع في بعض الامور لا اصل وتجويز التفاوت في العلم التفاوت في للشرائع قد يوافقون ح
التصور الشرح هذا جواب اعتراض على ان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروري
تقرير الاعتراض ان حسن الاحسان وقبح العدوان لو كان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم ان العلم ح
بان الكل اعظم من الجزء لان العلوم الضرورية لا تتفاوت والتالي باطل بالوجدان تقرير الجواب انه
يجوز التفاوت في العلوم الضرورية بسبب التفاوت الواقع في تصور اطرافها وتفاصيلها بقول

حصل التفاوت بعد تصور الاطراف على الوجه الذي تعلق به الحكم فلو كان ضروريا لما كان كذلك
الاصل وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص والجبر باطل الشرح قوله وارتكاب اقل
القبيحين جواب دليل للاشاعرة على ان الصدق وقبح الكذب ليسا عقليين تقرير الدليل ان حسن حسن ح
الصدق وقبح الكذب لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن الكذب ولا قبح الصدق لان الامور
العقلية لا تختلف والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ
النبي والصدق اهلاكه تقرير الجواب انه اذا تعارض القبيحان ارتكب العقل اقل القبيحين مع الشعور
بقبح الاكبر وههنا ما صار الكذب حسنا والصدق قبيحا بل عارض قبح اكبر فارتكب العقل الاقل فان
ترك انجاء النبي مع القدرة عليه قبيح عظيم وارتكاب الكذب قبيح لكن قبحه اقل بالنسبة الى قبح ترك
انجاء النبي مع القدرة فارتكب العقل الاول مع الشعور بقبح الثاني على انه يمكن التخلص عن الكذب
بالتعريض فيجب التعريض كيلا يرتكب فعل القبيح اعني الكذب قوله والجبر باطل هذا جواب دليل
اخر لهم تقرير الدليل لو فعل الشيء لقبح من الله تعالى او من العبد والتالي بقسميه باطل اما الاول فمتفق منق
عليه واما الثاني فلان العبد مجبور في صدور الفعل منه واجب فيكون مضطرا وبالاتفاق لا قبح
من المضطر في تقرير الجواب انا نمنع بطلان القسم الثاني لان الجبر باطل لما سيأتي الاصل و
استغناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن افعاله مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي لانتفاء
اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه الشرح اختلفوا في انه تعالى هل يفعل القبيح
اولا فذهب الاشاعرة الى الاول والمعتزلة الى الثاني واختاره المصنف واحتج عليه بانه تعالى مستغن
عن غيره غنيا كان او وحسنا عالم بحسن الافعال الحسنة وقبح الافعال القبيحة وقد علم بالضرورة
ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه واما الاشاعرة فلانهم لما استندوا جميع الممكنات الموجودة
الى الله حكموا باصدار القبيح عنه وذهب الجمهور الى انه قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال
لا يقدر على خلق القبيح واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بما عرفت ان نسبة القدرة
الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليها احتج النظام بان فعل القبيح
محال لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال والمحال غير مقدور ولان
المقدور يصح ايجاده والمحال لا يصح ايجاده واجاب عنه بان القبيح محال لغيره والقدرة لا تتعلق
المحال بالعين لانه ممكن في نفسه واليه اشار بقوله ولا ينافي لامتناع اللاحق اختلفوا في انه تعالى هل يفعل
لغرض ام لا فذهب الاشاعرة الى الثاني والمعتزلة الى الاول فانهم قالوا فعل الحكيم لا يخلو عن غرض وهو الداعي

الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح من غير مرجح ومن القايلين بالغرض من ذهب الى ان الغرض هو سوق
الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان الكمالات والخصل لا بد لكل اسوء كما ان الجسم لا يمكن ايصاله من
مكان الى مكان آخر الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه واحتج المصنف على مذهب المعتزلة بان الفعل الخالي
عن الغرض الذي من شانه ان يصدر عن فاعله المختار لغرض عبث والعبث على الحكيم محال واحتج الاشاعرة
بان كل من كان يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته اجاب المصنف
عنه بانه انما يكون مستكملا بذلك الفعل لو كان الغرض عايدا اليه اما اذا كان الغرض عايدا الى غيره لا يكون
مستكملا بذلك الفعل الاصل وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن والامر والنهي الشرح
اختلفوا في انه تع هل هو مريد لجميع الكاينات حسنا او قبيحا اولا فذهبت الاشاعرة الى الاول والمعتزلة
الى الثاني فانهم قالوا ان الله تع لا يريد القبيح سواء وقع او لا ويريد الحسن سواء وقع او لا واختار المصنف
واحتج عليه بان ارادة القبيح قبيحة فكما ان الله تع لا يفعل القبيح كذلك لا يريد القبيح وارادة الحسن
حسنة فكما ان ترك الحسن قبيح فكذا ترك ارادة ترك الحسن وايضا انه تع امر الكافر بالايمان ونهاه
عن الكفر فلو لم يكن ايمانه مرادا لكان الامر به قبيحا ولو لم يكن كفره مكروها لكان النهي عنه قبيحا قوله
والامر عطف على قوله ترك اي وكذا الامر بغير المراد والنهي عن المراد قبيح الاصل وبعض
الافعال مستندة الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع الشرح قوله وبعض الافعال مستندة
الينا اشارة الى جواب دليل على ان الله تع يريد القبايح تقرير الدليل ان الله تع فاعل لكل موجود ومن
جملة الموجودات القبايح فيكون مريدا لها تقرير الجواب انا لا نم ان الله تع فاعل لكل موجود فانا سنبين
ان بعض الافعال مستندة الينا وقوله والمغلوبية غير لازمة ايضا اشارة الى جواب دليل على ان الله تع
مريد القبايح تقرير الدليل ان الله تع لو لم يرد الكفر من الكافر والمعصية من العاصي واراد ايمان الكافر
وطاعة العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان يقع خلاف مراد الله تع
وان يقع مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا والكافر والعاصي غالبا على الله تعالى
تقرير الجواب ان المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تع لم يرد الطاعة والايمان مطلقا حتى لو لم يقعا
لزم المغلوبية بل اراد ان يصدر الايمان من الكافر بارادته والطاعة من العاصي بارادته قوله والعلم
تابع ايضا اشارة الى جواب دليل على ان الله تع مريد للقبايح تقرير الدليل ان الله تع عالم بوقوع الكفر
والمعصية فيكون وقوع الكفر والمعصية منهما واجبا والا لجاز ان يصير علمه جهلا واذا كان وقوع
الكفر والمعصية واجبا وجب ان يكون مراد الله تع ولا يكون وقوع الايمان والطاعة مراد الله لكونه

محالا تقرير الجواب ان العلم تابع للمعلوم لا يكون موجبا له فلا يكون موجبا لوقوع الكفر والمعصية
فلا يكون الارادة متعلقة به الاصل والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا والوجوب للداعي
لا ينافي القدرة كالواجب والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي ومع الاجتماع
بعض خ — نقع مراده تع والحدوث اعتباري وامتناع الجسم لغيره وتقدير المماثلة في الافعال نتعذر الاحاطة و
الاسند الخيرية من فعلنا وفعله والشكر على مقدمات الايمان والسمع متاول ومعارض بمثله والترجيح
معنا الشرح اختلفوا في ان افعال العباد هل هي مستندة اليهم اولا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
مقدوره خ — الى انه لا تاثير لقدرة العبد في شيء من افعاله بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تع وذهب القاضي
ابو بكر الباقلاني الى ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تع وكونه طاعة كالصلوة ومعصية
كالزنا صفات تقع بقدرة العبد وذهب الاستاذ ابو اسحاق الى ان ذات الفعل تقع بمجموع القدرتين
ثم تلك القدرة والارادة خ — اعني قدرة الله وقدرة العبد وذهب امام الحرمين الى ان الله تع يوجد للعبد القدرة والارادة توجبان
وجود المقدور وهذا موافق لمذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وذهب جمهور المعتزلة
الى ان العبد موجد لافعال نفسه لا على نعت الايجاب بل على صفة الاختيار واختاره المصنف فقال
الضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا فانا ندرك التفرقة بين الافعال الصادرة عنا بالاختيار و
بين افعال الجماد قوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب اشارة الى جواب اعتراض المخالفين
تقرير الاعتراض ان العبد حال الفعل لا يخ من ان يكون متمكنا من تركه اولا فان كان الثاني فلم يكن الفعل
مقدورا له على معنى ان شاء فعل وان شاء ترك وان كان الاول فان لم يكن متوقفا ترجيح الفعل على
الترك الى مرجح لزم الترجيح بلا مرجح وان افتقر عاد التقسيم والا تسلسل بل ينتهي الى مرجح لا يكون
الترجيح خ — من العبد ويجب الفعل به والا يلزم الترجيح بلا مرجح فلا يتمكن من تركه فلا يكون مقدورا له تقرير الجواب
ان وجوب وقوع الفعل بحسب الداعي لانه متى حصل الداعي وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل
امتنع والتمكن من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة فلا يكون الوجوب منافيا للقدرة وذلك كما في حق
الواجب قوله والايجاد لا يستلزم العلم اشارة الى جواب اعتراض آخر تقرير الاعتراض ان العبد
لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها اذ لو جاز ايجاد الفعل بدون العلم به لجاز بالنسبة
الى ايجاد الله تع فلم يلزم عالمية الله لكن التالي باطل فان المتحرك لا يعلم تفاصيل الحركات الصادرة عنه
تقرير الجواب ان الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد والا لزم نفي عالميته تع لان مثبتي العالمية لا
يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد يستلزم العلم لكن يكفي العلم

الاجالى والحركات الجزئية الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال
قوله ومع الاجتماع يقع مراده اشارة ايضا الى جواب اعتراض اخر لم نقرر الاعتراض اذا اراد العبد
تسكين جسم واراد الله تحريكه فاما ان لا يقع مراد احدهما وهو محال لان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع
مراد الاخر فلو امتنع مراد كل واحد منهما لزم وقوع مراد كل منهما وانه محال وايضا يلزم ان لا يكون الجسم متحركا
ولا ساكنا وهو محال او يقع مراد كل منهما فيلزم ان يكون الجسم في زمان واحد متحركا وساكنا معا وانه محال
او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو محال ايضا لان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير في المقدور
فوقوع احد المرادين دون الاخر ترجيح بلا مرجح تقرير الجواب انه يقع مراد الله تع دون العبد عند اجتماع
القدرتين ولا نم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير بل هما متفاوتان في القوة والضعف ولذلك
تقدر قادر على حركة في ساعة مع لا تقدر قادر اخر عليها بل الارادة قوله والحدوث اعتباري هذا ايضا
جواب اعتراض اورده القدماء تقرير الاعتراض ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها تعلق
الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل المحدوث مخالفا لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون
فاعلا للفعل الحادث تقرير الجواب ان الحدوث اعتباري والفاعل لا تاثير له فيه بل انما يوثر في الماهية بان
توجدها قوله وامتناع الجسم لغيره هذا ايضا جواب اعتراض لم نقرر الاعتراض ان العبد لو كان فاعلا
ومحدثا لافعاله لصح ان يكون محدثا الجسم لان العلة المصححة لتعلق الايجاد بفعل نفسه هي الحدوث وهو
متحقق في الاجسام تقرير الجواب ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب الغير وهو ان الجسم لا يجوز ان
يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الحدوث جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق
المانع قوله وتعذر المماثلة هذا ايضا جواب اعتراض لم نقرر الاعتراض ان فعل العبد لو كان واقعا
بقدرته لما تعذر عليه ان يفعل في الزمان الثاني مثل ما فعل في الزمان الاول لوجود القدرة في الزمان الثاني
ايضا لكن التالي باطل فانا لا نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبنا في الزمان الاول بل يتفاوت في وضع الحروف وتركيبها
ومقاديرها تقرير الجواب ان بعض افعال العبد لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر
فيه المماثلة وتعذر المماثلة لا يكون بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل
في الزمان الاول قوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تع هذا ايضا جواب اعتراض لم نقرر الاعتراض
لو كان العبد فاعلا لافعاله لكان بعض افعاله خيرا من فعله تع بيان الملازمة ان الايمان فعل العبد — افعالنا
والحيوانات الموذية من افعال الله والايمان خير من الحيوانات الموذية والتالي باطل بالاجماع تقرير
الجواب انه لا نسبة بين فعلنا وفعل الله تع في الخيرية فانهما لا يكونان من نوع واحد قوله والشكر على معداتها

الايمان ايضا جواب اعتراض اخر لم نقرر الاعتراض لو كان العبد فاعلا لافعال نفسه لكان فاعلا لايمانه ولو
كان فاعلا لايمانه لما وجب شكر الله تع على الايمان والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة انه لا يجب شكر
الغير على فعل نفسه تقرير الجواب ان الشكر على مقدمات الايمان من تعريفه اياه وتمكينه منه وحصول اسبابه
قوله والسمع اي الدلايل السمعية التي تمسكوا بها في ان افعال العباد مخلوقة لله تع معارض
بمثلها والترجيح معنا اما الدلايل السمعية التي تمسكوا بها فمنها قوله تع خالق كل شيء ختم الله على قلوبهم ومن
يرد الله ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والله خلقكم وما تعملون فعال لما يريد وهو يريد الايمان فيكون
الايمان فعله فيكون الكفر ايضا فعله اذ لا قايل بالفرق وهذه الايات متاولة وقد ذكر العلماء تاويلها
المطولات ولها تاويل على سبيل الاجمال وهو ان الفعل يجوز ان يسند الى ما له مدخل فيه في الجملة والاثار
ان الله تع مبدا لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد افعال العباد اليه واما الايات
التي تعارض بها فمنها قوله تع فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك
مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه
من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي اليوم تجزى كل نفس
بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون كيف تكفرون بالله وما منع الناس ان يؤمنوا وماذا عليهم لو
امنوا وقول موسى لهرون ما منعك اذ رايتهم ضلوا وقوله فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون
عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك لم تلبسون الحق بالباطل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
اعملوا ما شئتم اعملوا فسيرى الله عملكم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وامثال هذه الايات في القرآن المجيد
اكثر من ان تحصى قوله والترجيح معنا لان التكليف انما يتم باضافة الفعل الينا وكذا الوعد والوعيد
والعقاب والثواب والحق في هذه المسلة ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين وذلك لان لقدرة
العبد تاثيرا في افعال نفسه لكن قدرته على الفعل لا يكون مقدورة له بل جعلها الله تع فيه فلقدرة الله تع
ايضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا تفويضا صرفا بل امرا بين الامرين لاصل
وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي العلم باضافته الينا والوجوب باعتبار السبب ولاحق
والذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق الشرح الفعل ينقسم الى مباشر ومتولد ومخترع فان الفعل
الحادث اثر القدرة في محلها هو المباشر كالاعتماد والفعل الحادث الذي وقع بحسب فعل اخر
هو المتولد كالحركة الصادرة بسبب الاعتماد والفعل الحادث بالقدرة من غير ان يختص بمحلها
هو المخترع واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر اولا فذهب المعتزلة الى انه من فعلنا

كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعله تع واختار المصنف مذهب المعتزله وادعى
الضرورة فيه فان حسن المدح على بعض الافعال المتولدة والذم لبعضها يدل ان على العلم بان المتولد
مضاف الينا حاصلا لما حسن المدح على بعضها والذم لبعضها قوله والوجوب باختيار السبب
لا حق اشارة الجواب دخل مقدر تقريره ان المتولد غير مقدور لنا لانه يجب وجوده وعدم
شالان عند سببه اعنى الامر الذي حصل بسببه المتولد وجب المتولد فلا يصح ان يكون منا فلا يكون
مقدورا لنا تقرير الجواب ان الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب
وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا قوله والذم في القا الصبي هذا
ايضا جواب عن دخل مقدر تقريره ان حسن المدح والذم لا يدل ان على العلم باضافة المتولد الينا وذلك
لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على القا الصبي في النار اذا احرق
بها مع انا نعلم ان الحرق غير الملقى تقرير الجواب ان الذم للالقا لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء
حسن لما فيه من مراعاة العادات وعدم اسناده الا الاصل القضا والقدر ان اريد بهما
خلق الفعل لزم المحال او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين
على كرم الله وجهه في حديث الاصبغ الشرح القضا يطلق على معان منها خلق الفعل والاتمام
قال الله تع فقضاهن سبع سموات اى خلقهن واتمهن ومنها الالزام اى الايجاب قال الله تع وقضى
ربك ان لا تعبدوا الا اياه اى اوجب ربك ان لا تعبدوا ومنها الاعلام قال الله تع وقضينا الى بني
اسرائيل في الكتاب اى اعلمناهم والقدر ايضا يطلق على معان منها الخلق قال الله تع وقدر فيها
اقواتها ومنها الكتابه قال الشاعر واعلم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان سطر
ومنها البيان قال الله تع الا امراته قدرناها من الغابرين اى بينا اذا عرفت ذلك فمن قال بالقضا والقدر
ان اريد بهما الخلق والايجاد على معنى ان افعال العباد كلها مخلوقة له تع فهو باطل لما سنا وان اريد بهما
الايجاب والالزام فهو صحيح في فعل الواجب خاصة دون غيره من الافعال من المندوب والمباح
وغيرهما وان اريد بهما ان الله تع بينها وكتبها واعلم بانهم سيفعلونها فهو حق يدل على ذلك قوله تع وان
من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم واعلم ان امير المؤمنين عليا رضي الله عنه قد بين
معنى القضا والقدر في حديث الاصبغ من اراد ان يطلع عليه فليراجع الى كلامه رضي الاصل والاضلال
اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل والاولان منفيان عنه تع الشرح
اختلفوا في ان الاضلال والهدى هل هما من فعل الله تع ام لا والاضلال يطلق على معان ثلثة الاول

اشارة

اشارة الى خلاف الحق والباس الحق بالباطل الثاني فعل الضلالة في الانسان الثالث الاهلاك والبطلان
قال الله تع فلن يضل اعمالهم اى لن يبطلها والهدى مقابل له فيطلق على مقابلات المعاني الثلاثة
المذكورة الاشارة الى الحق ورفع الالباس وفعل الهداية وعدم الاهلاك والابطال والاضلال
بالمعنيين الاولين منفيان عنه تع لانهما قبيحان وقد عرفت انه تع منزه عن فعل القبيح واما الهدى
فيجوز ان يسند اليه تع بالمعاني الثلاثة فانه نصب الدلالة واشار الى الحق وفعل الهداية الضرورية
في العقل ولم يفعل الايمان فيهم لانهم كلفوا به ولم يبطل عملهم فاذا قيل انه تع يهدي المؤمنين يراد به
الهدى بالمعاني المذكورة واذا قيل يضل العصاة يراد به ان يهلكهم ويعاقبهم الاصل وتعذيب
غير المكلف قبيح وكلام نوح عليه السلام مجاز والخدمة ليست عقوبة والتبعية في بعض الاحكام
جائزة الشرح اختلفوا في ان الله تع هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى انه تع
يعذب اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله تع و
احتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تع حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر
يعذبهما الله تع اجاب بان كلام نوح مجاز فانه سماها فاجرا وكفارا لان مصيرهما الى الفجور والكفر
تسمية للشئ باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم بالموجب عقوبتهم اجاب بان
الخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه
فيعذبه الله تع كابيه وانما قلنا ان حكمه حكم ابيه لانه منع من الدفن والتوارث والتزويج والصلوة
عليه كابيه اجاب بان التبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية في سائر الاحكام و
التعذيب الاصل والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه بخلاف الجرح ثم المداواة
والمعاوضات والشكر باطل الشرح اختلفوا في ان التكليف حسن اولا واختار المصنف
الاول والتكليف ماخوذ من الكلفة وهي المشقة ومعناه ارادة من تجب طاعته على جهة الابتداء
ما فيه مشقة بشرط الاعلام فيندرج في قوله من تجب طاعته الله ورسوله والامام والسيد والوالد
وخرج عنه غيرهم وشرط الابتداء لان ارادة مثلا انما تكون تكليفا اذا لم يسبقه غيره الى ارادة
فلهذا لا يقال للاب اذا امر ابنه بالصلوة انه مكلف له لان ارادة الله تع للصلوة سابقة على ارادة
الاب واعتبار المشقة انما هو لتحقق اصل مفهوم التكليف واشترط الاعلام لان المكلف اذا لم
يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفا واحتج المصنف على ان التكليف حسن بانه مشتمل على مصلحة
لا تحصل بدون التكليف وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف ومنها استحقاق التعظيم

فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح سواء كان ممن يستحيل عليه النفع او الضرر او كان من غيره
ومنها التعظيم المستحق فانه لا يمكن ان يحصل بمجرد التفضل من غير الاستحقاق قوله بخلاف الجرح
والتداوي والمعاوضات والشكر باطل اشارة الى اجوبة اعتراضات احدها ان التكليف لاجل
ايصال النفع بمثابة جرح الانسان غيره ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف والثاني
ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات والمعاوضات يشترط فيها رضا المتعاوضين
فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف والمكلف بالتكليف بدون رضا المكلف قبيح
الثالث انا لا نم ان التكليف لاجل ايصال النفع ولم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة
والجواب عن الاول ان الجرح مضرة صرفة والتداوي لا يكون الا التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف
فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه وعن الثاني ان المعاوضات تحتاج
الى رضا الجانبين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل
بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضا المكلف وعن الثالث ان الشكر باطل لان
الشكر لا يشترط فيه المشقة ولو كان التكليف شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلها
عن كونها نعمة لا اصل ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها
من الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع
زيادة الاجر والثواب الشرح اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بان
ذلك ان الله تع خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس و
مسكن وسلاح كلها صناعية ليس كساير الحيوانات التي يكون ما يحتاج اليه من الغذاء والمسكن والسلاح
طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور وترتيبها الا في مدة لا يمكن ان يعيش في
تلك المدة وان امكن فبعسر مفرط لكنها تتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بحيث
يزرع ذاك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد لآخر ويتخذ الآخر الابرة له وعلى هذا قياس ساير
الامور فتتم امر معاش كل من بني نوعه باجتماع ومعارضة ومعاوضة فاذن الانسان يحتاج بالطبع
في معاشه الى اجتماع يتيسر بسببه المعارضة والمعاوضة والمعاضدة ولذلك قيل الانسان
مدني بالطبع فان التمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعارضة و
المعاوضة والتعاضد لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما هو محتاج
اليه ويغضب على من زاحمه ويحاول جميع الخيرات والسعادات لنفسه فان الخير مطلوب لذاته

وحصول

وحصول المطالب الجسمانية لواحد يستلزم فواتها عن غيره ولهذا يؤدي الى المزاحمة والانسان
اذا ازدحم على ما يشتهيه غضب على المزاحم فدعو شهوته وغضبه الى الجور على الغير فيستبد بذلك المشتهى
فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع وهذا الاختلال لا يندفع الا اذا اتفقوا
على معاملة وعدل فلا بد منهما والمعاملة والعدل غير متناولة للجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي
هو السنة والشرع فاذن لا بد من سنة وشرع والشرع لا بد له من شارع يفرض ذلك على الوجه الذي
ينبغي فاذن لا بد من شارع ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز
الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليتلقى الباقون اليه في قبول السنة والشرع وذلك الاستحقاق
انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من عند ربهم وتلك الآيات هي معجزاته ثم ان الجمهور من الناس
يستحقرون اختلال العدل النافع لهم في امورهم الكلية بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما
يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب
يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم من الانتظام بدونه
فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الله العليم بما يبدونه او يخفونه من اقوالهم وافعالهم
وافكارهم القدير على مجازاتهم ومكافاتهم الغفور لمن يستحق المغفرة المنتقم لمن يستحق الانتقام ووجب
ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم ولا يستقيم شيء من معرفة الله تع فوق معرفته انه
واحد حق لا شبيه له ولا يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج
العالم ولا داخله ولا شيء من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل وتشوش الدين ويوقعهم فيما لا تخلص عنه
ومثل هذه المعرفة قلما يكون يقينيا فلا يكون ثابتة فينبغي ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار
الجامع للتكرار وما اشتمل عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوة
وما يجري مجراها فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى الايمان
بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين
والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لسنن التي يحتاج اليها الناس
في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور النوع ولتلك السنن استعمالها نافع
في امور ثلاثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب وعن التخيلات
والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس
الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات

الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء
المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم في الاخرة فهذا بيان حسن
التكليف على راي حكماء الاسلام الاصل وواجب لزجره عن القبائح الشرح اختلفوا
في ان التكليف واجب ام لا فذهب الاشاعرة الى الثاني والمعتزلة الى الاول واختاره المصنف
واحتج عليه بانه لو لم يكلف الله العبد الذي كملت شرائط التكليف فيه لما كان زاجرا من القبائح
بل مغريا بها والتالي باطل اما الملازمة فلان الله تعالى جعله كامل العقل مايلا الى مقتضى الشهوة والغضب
من القبائح فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وحرمة القبائح والمؤاخذة باخلال الواجب
وارتكاب القبائح لصدر القبائح دايما من العبد فلم يكن هو زاجرا عن القبائح بل مغريا بها واما
بيان بطلان التالي فلان ترك الزجر عن القبائح والاغراء بها قبيح والله تعالى منزه عن القبيح
الاصل وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على
حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على
الفعل وعلمه به وامكان الآلة الشرح اراد ان يشير الى شرائط حسن التكليف منها
ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف
اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف
بان يكون موجبا للاخلال بتكليف اخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف اخر والثاني تقدم التكليف على
الفعل زمانا تمكن المكلف فيه من الاستدلال به لتيسر الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع
الى الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال
محال عن الفايدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل
بان يكون الاخلال به اولى من فعله ان كان التكليف بترك فعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما
بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واخلال الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر
ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا
يخل بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون
عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة الاصل ومتعلقه اما
علم اما عقلي او سمعي او ظن او عمل الشرح اي متعلق التكليف اما علم واما ظن واما عمل اما العلم
فهو اما عقلي يستقل العقل بتحصيله او لا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وتصديق النبي مثل علم المعاد

وبان يكون قبيحا او يكون الاخلال خ

واما ظن واما عمل خ

خبر النبي

كالعلم بوجود الاله وكونه قادرا عالما
واما سمعي لا يستقل العقل بتحصيله

الذي

الذي للبدن عند البعث وصرف البدن وسعاداته وسروره وشقاوته واما الظن فمثل كثير
من الاحكام الشرعية كظن القبلة وطهارة الماء وغيرهما واما العمل فكرد الوديعة وشكر المنعم والصلوة
والزكوة وغيرهما الاصل وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب الشرح التكليف لابد
وان ينقطع عن المكلف ولا يدوم بدوامه والدليل عليه الاجماع ولان التكليف ان لم ينقطع لم يمكن
ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب
يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما محال فلو تحقق التكليف دايما امتنع الثواب دايما فلم يمكن ايصاله
الى المستحق الاصل وعلة حسنه عامة وضرر الكافر من اختياره وهو مفسدة لا من حيث التكليف
خلاف ما شرطناه والفايدة ثابتة الشرح اراد ان يشير الى عموم حسن التكليف بالنسبة الى المؤمن
والكافر والدليل عليه ان علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن و
الكافر فالتكليف بالنسبة الى الكافر ايضا حسن قوله وضرر الكافر من اختياره اشارة الى جواب سؤال
توجيهه ان تكليف الكافر ضرر عظيم في حقه لانه مشقة في الدنيا والعقاب حاصل بتركه في العقبى
ولا مصلحة اذ لا ثواب له فهو قبيح قطعا تقرير الجواب ان التكليف نفسه ليس بضرر ولا مقتضي
للضرر من حيث هو تكليف والا لكان تكليف المؤمن كذلك ايضا بل الضرر حصل من اختيار الكافر
الكفر والفسوق وترك الايمان والطاعة قوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف اشارة ايضا الى
جواب سؤال توجيهه ان حسن التكليف مشروط بانتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف وتكليف
الكافر يستلزم المفسدة فانه يستلزم ضرر المكلف فلا يكون حسنا تقرير الجواب ان التكليف لا يستلزم
المفسدة من حيث التكليف بل المفسدة حصلت من سوء اختياره فلا ينافي ما شرطناه فان التكليف
مشروط بانتفاء المفسدة اللازمة من حيث التكليف لا المفسدة الحاصلة من سوء الاختيار قوله
والفايدة ثابتة هذا ايضا جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فايدة فيه لان الفايدة
من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فايدة في تكليفه فكان عبثا تقرير الجواب انا لا نم ان تكليف الكافر
لا فايدة له بل الفايدة ثابتة وهي التعريض للثواب كما بالنسبة الى المؤمن الاصل واللطف واجب
ليحصل الغرض به فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعره به ويوجبه
وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو عن لطف والاخبار
بالشقاوة والسعادة ليس مفسدة وقبح منه تعالى التعريض بفعله دون اللازم الشرح
اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب على

معنى

ح
التكليف

ان تاركه يستحق الذم عند المعتزلة خلافا للاشاعرة واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج
عليه بان اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لان ما يقرب المكلف
من الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض منه وما
يحصل الغرض من التكليف يكون واجبا لان التكليف واجب وهو لا يتم الا باللطف وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب واللطف اما ان يكون من فعل الله تع كخلق القدرة للعبد واكمال العقل ونصب الادلة
وتهيئة الالات فعل الطاعة وترك المعصية فيكون واجبا عليه تع واما ان يكون فعل المكلف نفسه
كنظره وفكره فيما يجب عليه ويوصله الى تحصيله فيجب على الله تع ان يعرفه ويوجبه عليه واما ان
يكون فعل غيرهما من المكلفين مثل الاعانة له في تحصيل مصالحه ودفع مفاسده والتاسي به في
افعاله الصالحة وايمانه وطاعته والانزجار عن افعاله الفاسدة اعتبارا به فيشترط في التكليف
بالملطوف فيه العلم بان ذلك الغير يفعل اللطف قوله ووجوه القبح منتفية اشارة الى جواب اعتراض
توجيهه ان يقال اللطف انما يكون واجبا اذا كان خاليا من وجوه القبح والمفسدة فان وجوه
الحسن والمصلحة لا يكون كافية في وجوب اللطف بل لا بد من انتفاء القبح والمفسدة فيجوز ان يكون
اللطف الذي توجبونه مشتملا على وجوه القبح والمفسدة وان لم يعلمها فلا يكون واجبا تقرير الجواب
ان وجوه القبح منتفية لانا نعرفها لانا مكلفون بتركها وكل ما كنا مكلفين بتركه يكون معلوما لنا او
ندعي انا نعلم انه ليس هناك وجه قبح قوله والكافر لا يخلو من لطف ايضا جواب اعتراض توجيهه ان
يقال الكافر مكلف بالايمان مع انه لا لطف به اما انه مكلف بالايمان فظاهر واما انه لا لطف به فلانه
لو كان لطف به لحصل الملطوف فيه اي الايمان عنده والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة انه لا معنى
للطف الا ما حصل الملطوف به عنده ولو كان اللطف واجبا لما كان التكليف متحققا بدونه لانه
موجب وجوبه التكليف تقرير الجواب ان الكافر لا يخلو من لطف ايضا فان اللطف ليس عبارة
عما حصل الملطوف فيه عنده بل هو عبارة عما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية فجاز ان يكون
المقرب حاصلا ولا يتحقق الملطوف فيه بسبب مانع وهو سوء اختيار المكلف قوله والاخبار بالسعادة
والشقاوة ليس مفسدة ايضا جواب اعتراض تقريره ان اللطف لو كان واجبا على الله تع لم يصدر
عنه والتالي باطل اما بيان الملازمة فظاهر واما بيان بطلان التالي فلان الله تع اخبر بالسعادة
والشقاوة فانه اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنان وبعضهم من اهل النيران والاخبار
بان المكلف من اهل النار مناف للطف لانه مفسدة بالنسبة الى المكلف لانه اغراء له على المعاصي

فيكون

فيكون منافيا للطف واذا صدر عنه منافي اللطف لم يصدر عنه اللطف تقرير الجواب ان الاخبار
بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة فانه ليس اغراء على المعاصي لجواز ان يمتنع عن المعاصي ولا يقدم
عليها بسبب هذا الاخبار قوله ويقبح منه التعذيب مع منعه دون الذم اي يقبح من المكلف
تعذيب المكلف اذا منعه من اللطف لانه اذا منعه من اللطف يكون منزلة الامر بالمعصية و
الالجاء اليها فيقبح التعذيب لانه على ذلك التقدير له ان يقول لم ما لطفت بي كما قال الله تع ولو
انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف
في بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة
ولا يقبح من المكلف ذم المكلف مع منعه اللطف لان الذم حق يستحق على القبيح غير مختص بالمكلف
بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا الواعظ الانسان غيره على القبيح ففعله لم يسقط
من الباعث حق الذم كما ان ابليس حق ذم اهل النار مع انه المغري على المعاصي لا اصل
ولا بد من المناسبة والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين ولا يبلغ الالجاء ويعلم المكلف اللطف
اجمالا وتفصيلا ويرد اللطف على جهة الحسن ويدخله التخيير ويشترط حسن البدلين الشرح
ذكر للطف احكاما خمسة الاول انه لا بد ان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة على معنى
ان حصول اللطف يكون داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لو لم يكن بينهما مناسبة لزم الترجيح
بلا مرجح بالنسبة الى ذلك الفعل اولى من كون غيره لطفا بالنسبة اليه ولا كون ذلك الفعل ملطوفا به
بالنسبة الى ذلك الفعل اولى من كون غيره بالنسبة اليه الثاني ان لا يبلغ اللطف استدعاء الملطوف فيه
حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه الثالث ان يعلم المكلف
اللطف اجمالا او تفصيلا لانه اذا لم يعلمه المكلف لم يعلم المناسبة بينه وبين الملطوف فيه فلم يكن
داعيا للمكلف الى الفعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في استدعاء الفعل لم يجب التفصيلي
كما يعلم ان ضرب البهيمة لطف لنا وان كان اللطف لا يتم الا بالعلم التفصيلي وجب حصوله الرابع
ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا كالفرائض ومندوبا كالنوافل
الحكم الخامس جواز دخول التخيير في اللطف ولا يجب ان يكون معينا بل يجوز ان يكون فعلان كل منهما
مشتملا على جهة المصلحة المطلوبة من الامر فيقوم كل منهما مقام الاخر كخصال الكفارة المخيرة وح
لا يجب كل من الفعلين بل يكون كالواجب المخير ويشترط في كل واحد من البدلين اي الامرين اللذين
يكون كل منهما لطفا ويقوم كل منهما مقام الاخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح لا اصل

ح
اللطف

وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تع ومنا وحسنه اما لاستحقاقه
او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزايدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل
على النفع من اللطف الشرح لما بين وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا
ومصلحة الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم ومرض وغلا او غيرها والمنفعة اما صحة وسعة
في الرزق ورخص او غيرها اورد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم فذهب
مذهب الاشاعرة الى ان الالم الصادرة عنه تع حسنة سوا كانت مبتدا بها او بطريق المجازاة و
سوا تعقبها عوض او لا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها وانها صادرة عن الظلمة واختار
المصنف ان بعض الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة
الى من لا جرم له وبعضها حسن يصدر من الله تع ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله على
نفع زايد على الالم او على دفع زايد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تع في الحي اذا القيناه
في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصايل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد
من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله تع ابدا وهو المشتمل على النفع الحاصل
للمتالم مشروط باللطف للمتالم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث
وهما قبيحان على الله تع الاصل ويجوز في المستحق كونه عقابا الشرح ذهب ابو الحسين
البصري الى انه يجوز ان يفعل الالم على المستحق مثل الفاسق والكافر بطريق العقاب فيكون تعجيله
قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود الاصل ولا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن
الشرح ذهب السحاق وقاضي القضاه الى ان اللطف غير كاف في الم المكلف ليكون حسنا
بل لا بد فيه ان يفعل في مقابلته عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم
بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا الاصل و
لا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه الشرح ذهب الشيخ ابو الحسين البصري الى ان الالم
يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم
يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا و
هو قبيح الاصل ولا يشترط في الحسن اختيار المتالم بالفعل الشرح اشترط
حسن الالم الواقع ابتدا من الله تع اختيار المتالم العوض الزايد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار
انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتالمين فاما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه احاد

ح لطفيته

ظ لا

المتالمين لكونه زايدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه
الاصل والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال الشرح اراد ان يشير الى عوض
الالم الواقع ابتدا واحكامه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يفع
تفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل
به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب الاصل ويستحق عليه
تع بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سوا استندت الى علم ضروري او
مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل خلاف
الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور الشرح اراد ان يشير الى الوجوه
التي يستحق بها العوض على الله تع منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تع عوضه
والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تع ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله
لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يخلق الله اسباب
الغم لان الغم نفسه الضرر سوا كان الغم مستندا الى علم ضروري لنزول مصيبة او وصول الم او
مستندا الى علم مكتسب لانه تع هو الباعث على النظر فيكون الله تع سببا للغم فكان العوض عليه
او كان مستندا الى ظن كان يغتم لامارة وصول مضرة او فوات منفعة وانه هو الناصب لامارة
الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض وقوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى العبد
نفسه من غير سبب من الله تع لا عوض فيه على الله وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا
نزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على
الله تع امر الله عباده بايلام الحيوان او اباحته سوا كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي
والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله لان الامر بالايلام يستلزم
الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم جدا ومنها تمكين
غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله لانه تع مكنه وجعله مايلا
الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يمنعه من الالم الحسن من الالم القبيح فكان
ذلك بمنزلة الاغرا فيقبح منه تع ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحتراق اي اذا القينا
صبيا في النار فاحترق او شهد بشهادة زور فقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله
واما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تع قد منعنا
من القايه

عدم

وبانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه فلهذا وجب على الملقي العوض دونه واما شهادة
الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا
كانهم فعلوه الاصل والانصاف واجب عليه عقلا وسمعا فلا يجوز تمكين الظالم من
الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تع اعواضه
على الاوقات او يتفضل عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب اسقط بها جزءا من عقابه
بحيث يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات الشرح اختلف المعتزلة في
انتصاف المظلوم من الظالم هل هو واجب على الله تع عقلا او سمعا فذهب طايفة الى الاول
والاخرى الى الثاني واختار المصنف انه واجب على الله تع عقلا وسمعا اما انه واجب عقلا
فلانه لو لم ينتصف تعالى منه لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تع مكن الظالم وخلى بينه وبين
الظلم مع انه تع يقدر على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه اضاع حق
المظلوم والتالي باطل لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا واما انه واجب سمعا فلما ورد في الاثر
من ان الله يقتضي من عباده بالجور ثم اختلفوا في انه هل يجوز له تع ان يمكن الظالم من الظلم من دون
عوض في الحال يوازي ظلمه اي يمكن من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه فذهب ابو هاشم
والكعبي الى انه يجوز ثم اختلفا فقال الكعبي يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه
وقال ان الله تع يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز
ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه بل يجب تبقيته لان الانتصاف واجب والتفضل
ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجايز وقال المرتضى ان الله تع يتفضل ايضا فلا يجوز
تعليق الانتصاف بها فلهذا اوجب العوض في الحال واختاره المصنف ولما بين وجوب العوض
في الحال اراد ان يشير الى كيفية ايصال العوض الى المستحق والمستحق العوض اما ان يكون من اهل
الجنة او من اهل النار فان كان من اهل الجنة فرق الله تع عوضه على الاوقات على وجه لا يتبين له
انقطاعه فلا يتالم به او يتفضل الله عقيب انقطاعه بمثله فلا يتالم بانقطاعه ايضا وان كان
من اهل العقاب جعل الله عوضه جزءا من عقابه بحيث يظهر له التخفيف بان ينقص من الامه نتقص ح
ما يستحق الاعواض متفرقا على الاوقات بحيث يظهر له الخفة الاصل ولا يجب دوامه
لحسن الزايد باختيار معه الالم وان كان منقطعا ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة
التاخير والالم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع ولا يجب اشعار صاحبه بايصاله عوضا

ولا يتعين منافع ولا يصح اسقاطه والعوض عليه تع يجب زايدا الى حد الرضا عند كل عاقل و
علينا يجب مساواته الشرح اراد ان يشير الى احكام العوض منها انه هل يجب دوامه
اولا فذهب ابو علي الجبائي الى الاول وابنه ابو هاشم الى الثاني واختاره المصنف واحتج عليه
بان العوض انما حسن لانه يشتمل على نفع زايد على الالم زيادة يختار معها المتالم الالم ومثل هذا تكون ح
النفع الزايد لا يستدعي ان يكون دايما لانه يجوز ان يتحقق النفع الزايد وان كان منقطعا فلا يجب
دوامه وقال ابو علي ان العوض لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من وجوب
الاتصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه وقد انتفى اجاب بانا لا نم
ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال
ان يكون لتاخيره مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو اشتماله على المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع
العوض لزم دوامه بيان الملازمة انه لو انقطع العوض لتالم بانقطاعه فيستلزم المتالم عوضا
يجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع يتالم به فيستلزم عوض التالم وهلم جرا
فيلزم انه لو انقطع لزم دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع محال اجاب
بانا لا نم انه يتالم بسبب القطع فانه يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتالم به مع ان
ذلك غير محل النزاع فان النزاع في العوض المستحق على الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع
لعوض اخر وهكذا دايما ومنها انه لا يجب اشعار صاحب العوض الى المستحق العوض بايصال العوض
اليه من حيث هو عوض بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان
يشعر بانه ثواب له واما العوض فانه نفع زايد يلتذ به وقد يلتذ به من لا يعلم ذلك ومنها انه لا يتعين
منافع يكون عوضا بل يجوز ان يوصل كل ما يحصل فيه نفع عوضا بخلاف الغرامات لا بد وان
يكون من جنس ما اتلفه المكلف ومنها انه لا يجوز اسقاط العوض ولا هبته ممن وجب عليه العوض
في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض عليه تع او علينا هذا مذهب ابو هاشم وذهب الجبائي
الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف
العوض عليه تع فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به ومنها ان العوض اذا كان على الله تع
يجب ان يكون زايدا على الالم زيادة تنتهي الى حد يرضى كل عاقل به وان كان العوض علينا يجب
ان يكون مساويا لما فعل من الالم لان الزايد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما الاصل
واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تع بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران اولا ويجوز

ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف الشرح لما كان الاجل قد يكون من الالطاف المصالح
عقب بحث الالطاف والمصالح بحث الاجل واجل كل شي هو وقت تحققه ووقت كل شي ما يدرى به
من معلوم متجدد لم يكن ذلك الشي قبله سواء كان ذلك المعلوم المتجدد وجوديا كما يقال قدم زيد عند
طلوع الشمس او عدميا كما يقال تحرك الجوهر عند عدم سواده او بياضه فاجعل وقت الشي امكن يكون
ذلك الشي وقتا له فانه كما يقال قدم زيد عند طلوع الشمس يقال طلع الشمس عند قدوم زيد واجل
الحيوان الوقت الذي علم الله تع فيه بطلان حيوة ذلك الحيوان والمقتول لو لم يقتل يجوز فيه الامران هو
اى الموت والحيوة ويجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون
لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون
اللطف متحققا بالنسبة الى ما مضى من التكليف الاصل والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن
لاحد منعه منه والسعي في تحصيله قد يجب وقد يستحب وقد يباح وقد يحرم الشرح الرزق
عند الاشاعرة هو كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك
وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير وذهب المصنف
الى ان الرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه فطعام البهيمة قبل ان يستهلكه بالمضغ والبلع
لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه الا اذا وجب رزقها عليه وما استهلكه الغاصب من الطعام
المغصوب بالاكل لا يكون رزقا له لان الله تع منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه لان تصرفاته
محرمة واما الرازق فعند الاشاعرة هو الله تع اذ الرزق مخلوق ولا خالق سوى الله تع ولا يجب عليه
ان يرزق احدا لتعاليه عن ان يجب عليه شي بل ان رزق فبفضله وان منع فبعدله وعند المعتزلة
ان الحرام لا يكون رزقا من الله تع وما كان حلالا مباحا فما اتى العبد منه بتعب وتعب فالعبد هو
الرازق لنفسه والله ليس برازق له ذلك الرزق وما اتاه منه بغير فعله فهو من الله والرازق له
ذلك الرزق هو الله تع والسعي في تحصيل الرزق لا يكون من المحرمات اذا اجتنب فيه من ارتكاب
المنهيات بل قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح
وقد يحرم اذا ادى الى ارتكاب منهي او منع من الواجب الاصل والسعر تقدير العوض الذي
يباع به الشي وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستند
الى الله تع والينا ايضا والاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف الشرح السعر
عبارة عن تقدير العوض الذي يباع به الشي وانحطاطه رخص وارتفاعه غلاء ولا بد من اعتبار

العادات

العادات واتحاد الوقت والمكان في الرخص والغلاء اى انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا
كان الانحطاط عما جرت العادات بكونه عوضا في ذلك الوقت والمكان وكذا الارتفاع انما يكون
غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادات بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان فان الثلج
لا يقال انه رخص اذا نقص عوضه في الشتاء عند هبوطه الى الجبال لانه ليس بمكان سعره وقته
والرخص والغلاء قد يستندان الى الله تع بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه
فيحصل الغلاء وفيه مصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس اليه تفضلا
منه او لمصلحة دينية فيحصل الرخص وقد يستندان الينا بان يحمل السلطان الناس على بيع
تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او باحتكار الناس او غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل
الغلاء والرخص خلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله تع في حال دون حال وذلك اذا كان ذلك
القدر مصلحة والزيادة عليه مفسدة وجب عليه تع ان يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي وانتفاء الصارف
وهذه المباحث متفرعة على ان افعال العباد صادرة عنهم وان الله تع لا يفعل القبيح وان فعله تع
غرضا وضعفها لا يخفى على المتامل فلذلك لم يتعرض لها مفصلا هاو رد عليها الاصل المقصد
الرابع في النبوة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم
فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والنافع والضار وحفظ النوع الانساني
وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات
والاخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف بالمكلف الشرح لما فرغ من المقصد الثالث
شرع في المقصد الرابع النبي في اللغة ماخوذ من النبوة وهي الارتفاع ومنه يقال تنبى فلان اذا ارتفع
وعلا وقيل النبي هو الطريق ومنه يقال للرسل عن الله تع الانبياء لكونهم طرق الهداية وقيل انه ماخوذ
من الانباء وهو الاخبار ولذلك يقال لرسول الله عليه السلام نبي لانبائه عن الله واما في الاصطلاح فذهب
الحكماء الى ان النبي هو كل من كان مختصا بخواص ثلثة الاولى ان يكون مطلعا على المغيبات لصفاء جوهر
نفسه وشدة اتصالها بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كونه بحيث يطيعه
الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة الى بدل الثالثة ان يكون ممن يشاهد ملائكة الله على صور
متخيلة ويسمع كلام الله بالوحي وقد اورد على هذا بانهم ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع المغيبات
فهو ليس بشرط فان يكون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك خاصة
للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض المغيبات من دون سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس

وكان الزائد عليه خ

في النبوة

للمكلف خ

البشرية كلها متحدة بالنوع فلا تختلف بالصفا والكدر فاجوز لبعض جاز ان يكون لبعض اخر فلا يكون
الاطلاع خاصة للنبي ايضا الاطلاع على المغيبات قد يحصل لبعض المرضى فلا يكون خاصة للنبي
وايضا ما جعلوه خاصة بالعدد لا يكون مختصة بالنبي لانهم معترفون ايضا بان ملكة العناصر مطيعة
لغير النبي من الاولياء وايضا ما يجعلون خاصة بالعدد غير محققة عندهم لانهم منكرون الملايكة ولا يقولون
غير الجواهر المجردة العالية وهي غير مرئية عندهم وفي هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع
الاطلاع على بعض لم تجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير
النبي اما قولهم النفوس البشرية متحدة في النوع فيجوز ان يثبت الكل ما يثبت لبعض فممنوع اذ يجوز
ان يكون التفاوت راجعا الى استعدادات مختلفة خاصة بحسب امزجة مختلفة واما قولهم الاطلاع
على الغيب قد يحصل لبعض المرضى فلا يكون خاصة للنبي قلنا يجوز ان يكون مرادهم بذلك الاطلاع
على تلك المغيبات لا بسبب امر عارض بدنه من مرض او غيره ولئن سلم انه لا يكون هذه خاصة
مطلقة لكن لا ينافي ان يكون خاصة اضافية ويكون مجموع الامور الثلثة خاصة مطلقة للنبي فلا يرد
عليهم شيء واما الجواب عن الايرادات على الخاصة الثالثة فظاهر وذهبت الاشاعرة الى ان
النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده ارسلناك
وبعثناك فبلغ عنا واختلفوا في ان البعثة حسنة او لا فذهب اهل الملل والحكما الى انها حسنة
ومنع البراهمة منه والدليل على انها حسنة اشتمالها على الفوايد وخلوها عن المفاسد وكل
ما هو كذلك فهو حسن ومن فوايد البعثة ان تعاضد الشرع العقل وتوكده فيما يدل عليه العقل
بالاستدلال من افتقار العالم الى صانع حكيم واحد ليقطع عذر المكلف بالكلية والى هذا اشار
بقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها ان يستفاد من البعثة ما لا يدل عليه العقل
بالاستقلال مثل الصفات التي لا يدل عليه العقل بالاستدلال بل يتوقف على السمع كالسمع
والبصر والكلام وساير السمعيات ومنها ان يزيل الخوف الحاصل للمكلف فان المكلف اذا حسب الاشتغال
بالطاعة او تركها فان المكلف لو اشتغل بالطاعة كان متصرفا في ملك الغير بغير اذنه فيكون خايفا
بسبب ذلك التصرف ولو لم يشتغل بالطاعة ربما عذب على تركها فبقي على الخوف فبالبعثة يزول الخوف
المحقق على التقديرين ومنها ان يستفاد الحسن والقبح فيما لا يستقل العقل بوجه حسنه او قبحه
فان النظر الى العجوز المحرم السوء حسن والى وجه الجارية للخنا قبيح عند العقل وفي الشرع بالعكس
فعرف امثال هذه بالبعثة ومنها ان يستفيد النافع والضار من الاغذية والادوية التي لا يفي التجربة

بحوتنها

بحوتنها الابعاد الادوار والازمان ومع ذلك ففيه خطر فما البعثة يعرف طبايعها ومنافعها من غير تعب
ولا خطر ومنها حفظ نوع الانسان فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من
شرع يوضعه شارع يستحق ان يكون مطاعا كما ذكرنا في حسن التكليف على طريقة حكما الاسلام و
منها تكميل اشخاص الانسان فان استعدادات اشخاص نوع الانسان في المعارف والاخلاق
متفاوتة والكامل نادر فلا بد من بعثة الانبياء ليكمل كل شخص ويسعى له الكمال الممكن له بحسبه ومنها
تعليم اشخاص الانسان الصنايع فانهم يحتاجون الى الصنايع والانهاء في تحصيل المسكن والمطعم
والملبس وتكليفهم باستخراجها ضرر عظيم فلا بد من بعثة الانبيا لتعليمهم ومنها تعليمهم الاخلاق و
السياسات فان معاشهم متوقف على الاخلاق والسياسات ومنها الاخبار بالثواب على الطاعة
والعقاب على المعصية لينزجروا عن المعاصي ويرغبوا في الطاعات فان الاخبار بهما يتوقف على
البعثة اذ العقل غير مستقل لمعرفتهما فبعثة الانبيا لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده فيحسن البعثة
الاصل وشبهة البراهمة باطلة بما تقدم الشرح شبهة البراهمة ان بعثة الانبيا اما لاجل
ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او ما يخالف العقل وما خالفه فهو غير مقبول فلا فايدة في بعثتهم
وهذه الشبهة باطلة بما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان ما يستقل العقل بادراكه وما لا يستقل
بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني الاصل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف
العقلية الشرح اختلفوا في ان البعثة واجبة ام لا فذهب المعتزلة الى الاول واختار المصنف
وذهب الاشاعرة الى الثاني واحتج المصنف على المختار عنده بان البعثة مشتملة على اللطف
في العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات
العقلية وترك المنهيات العقلية وهو ظاهر والوقوف على التكاليف بحسب الشرع موقوف
على البعثة فيكون البعثة مشتملة على اللطف واللطف واجب على الله تعالى ولا يخفى ما فيه من النظر
واما الاشاعرة فلا يوجبون البعثة لما تقرر من اصولهم وهو انه لا يجب على الله شيء اصلا الاصل
ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض لوجوب متابعته وضدها والانكار
عليه الشرح العصمة عند الاشاعرة هي القدرة على الطاعة او عدم القدرة على المعصية
وعند المعتزلة هي لطف لا يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته
على ذلك وعند الحكما هي ملكة لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي واتفقت الامة على كون الانبيا
معصومين عن الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم اعتقدوا جواز المعصية على الانبيا وان المعصية

وتحصيل الاخلاق الفاضلة للانسان
موقوف على تعلم الانبياء
ومع غيره
تحصيل الاخلاق ... يجب تعليم الاخلاق والسياسات

كفر ومن الناس من يعتقد انه يجوز للانبيا ان يظهروا الكفر على سبيل التقيه ومنهم من لا يجوز الكفر و
لا اظهاره عليهم لكنه جوز الكباير عليهم ومنهم من لا يجوز الكباير عليهم لكن اختلفوا فذهب بعضهم الى انه
لا يجوز منهم الاقدام على المعصيه قصدا سوا كانت صغيره او كبيره بل يجوز منهم صدورها على سبيل
السهو والنسيان وترك الاولى او اشتباه المنهي بالمباح واما قبل البعثه فقيل يجوز عليهم مثل الكفر
ولا مذهب اكثر اهل السنه الى جوازه وذهبت الشيعة الى انه لا يجوز المعصية على الانبيا سوا كانت
صغيره او كبيره قبل البعثه او بعدها عمدا او سهوا واختاره المصنف واحتج عليه بانه يجب العصمه
عن المعاصي مطلقا في النبي ليحصل الوثوق باقواله وافعاله فيحصل الغرض من البعثه وهو
متابعه المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه وبانه لو صدر عن النبي معصيه يوجب متابعته
فيها لانه يجب متابعة النبي فيما صدر عنه ويجب عدم متابعته فيها وهو مخالفته فيها لانه معصيه
والمعصية لا يجوز متابعتها فيلزم المتابعه وعدم المتابعه وهو باطل وبانه لو صدر عنه ذنب
لوجب الانكار عليه لان النهي عن المنكر واجب والانكار على النبي يوجب ايذاه وايذاء النبي
عنه حرام موجب للعقاب لقوله تع ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة
وفي هذه الوجوه نظر لان المتابعه قبل البعثه غير واجبة مطلقا وبعد البعثه ايضا بالنسبه الى
الخصايص والمندوبات والمباحات غير واجبه فكيف بالنسبه الى ما صدر عنهم سهوا من المعاصي
والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير جاير والحق انه يجوز قبل البعثه صدور المعاصي عنهم كبيره او صغيره
سهوا او قصدا الكفر على سبيل الندره ويدل على ذلك قصه موسى واخوة يوسف عليهما السلام واما
بعد البعثه فيجوز ان يصدر عنهم الصغاير التي لا تدل على خسة النفس سهوا ويجب من احوالهم المستفادة
من الكتب الالهية والاحاديث النبوية الاصل وكمال العقل والذكا والفطنه وقوة
الراي وعدم السهو وكل ما ينفر عن دناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظه والغلظه والابنه
وشبهها والاكل على الطريق وشبهه الشرح قد اعتبر في النبي صفات يجب ان يكون متصفا
بها كما يجب ان يكون معصوما وتلك الصفات هي كمال العقل وكمال الذكا وكمال الفطنه وقوة الراي
فان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه بخلاف المتصف بها وعدم
السهو لئلا يتطرق الخطا فيما امر به ونهى عنه وان يكون منزها عن دناءه الاباء وعهر الامهات لئلا ينفر
الطباع عنه وان لا يكون فظا غليظ القلب لئلا ينفضوا من حوله وان يكون منزها عن الامراض
المنفرة مثل الابنه والجذام والبرص ونحوها وان يجتنب عما يكون هتكا للمروه مثل الاكل في الطريق

ونحوه

ونحوه وبالجملة كل ما يدل على خسه صاحبه الاصل وطريق معرفه صدقه ظهور المعجز على يده
وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقه الدعوي الشرح
طريق معرفه صدق النبي في دعوي نبوته ظهور المعجزه على يده وظهور المعجز عبارة عن ثبوت امر
غير معتاد او نفي امر معتاد وانما ذكر احد الامرين لان المعجز كما يكون اثباتا بغير المعتاد
قد يكون منعا عن المعتاد واحترز به عن مدعي النبوه الذي لم يات بغير المعتاد ولم يمنع
المعتاد فانه لا يكون صادقا في دعواه وقوله مع مطابقه الدعوي اي الاتيان بغير المعتاد
او منع المعتاد يكون مطابقا لدعواه لئلا يبطل الكاذب معجزه من مضي حجه لنفسه وليتميز
عن الارهاص احداث امر خارق للعاده دال على بعثه نبي قبل بعثه اي يكون ذلك
الاحداث قبل بعثه النبي وقوله مع خرق العادة زياده يغني عنه قوله ثبوت ما ليس بمعتاد
او نفي ما هو معتاد فان كل واحد منهما يكون خرقا للعادة والاولى ان يقال المعجز امر خارق
للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضه والامر الخارق للعادة يشمل الاتيان بغير
المعتاد ونفي المعتاد وبه يتميز المدعي عن غيره وانما قلنا انه مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة
من مضي حجه لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات وانما قلنا مع عدم المعارضه ليتميز عن السحر
والشعبذه والمحركي لعبه الممارا والمنازعة وانما كان ظهور المعجز طريقا الى معرفه صدقه لانا نعلم
بالضروره انه اذا قام انسان ذو اخلاف مرضيه عند الخواص والعوام وادعى انه مبعوث من الله تع
وقال الدليل على صدق قولي ان الله تع يظهر على يدي امرا خارقا للعادة وظهر فعال من لم يصدق
فليات بمثل ما ظهر على يدي وعجز من عاداه عن ذلك حصل للعقل يقين تام بانه صادق في دعواه
الاصل وقصه مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين ولا يلزم خروجه عن الاعجاز
ولا التصديق ولا عدم التميز ولا ابطال دلالته ولا العمومية الشرح اراد ان يشير الى جواز ظهور
الكرامات وذهب بعض المعتزله الى المنع من ظهور الكرامات على الصالحين والحق جوازه وهو المختار
عند المصنف واحتج عليه بقصه مريم فانها تعطي ظهور الكرامات عليها وقوله ولا يلزم الى اخره
اشارة الى اجوبه استدلالات المانعين من الجواز تقرير الاستدلال الاول انه لو جاز ظهور الكرامات
على غير الانبيا لجاز ظهورها عليهم بالطريق الاولى لكنه وقوعها ح يخرج المعجز عن كونها معجزة ضرورة
كون كثرتها مانعه عن ان يكون خارقه للعادة تقرير الجواب انا لا نم خروجها عن حد الاعجاز
فان ظهورها عن الانبيا والاوليا لا يقتضي ان يكثر بحيث يكون عادة تقرير الاستدلال الثاني انه لو جاد

خ ظهور

والكرامات على غير الانبياء لا يكون بعد الدعوى للنبوة على يد غير مدعي الرسالة فالارهاص

عنده

س

لو جاز ظهور الكرامات على غير الانبياء لزم التنفير عن الانبياء والتالي باطل اما الملازمة فلان المستدعي
لوجوب طاعة الانبياء ظهور المعجزة عليهم فاذا شاركهم من لا يجب طاعته في جواز ظهور المعجز عليه
لهان موقعهم مودي الى عدم طاعتهم والنفرة عنهما تقرير الجواب انا لا نم انه لو شاركهم من لا يجب طاعتهم
في ذلك لهان موقعهم فانه كما لا يوجب مشاركة نبي آخر في ذلك الاهانة كذلك لا يوجب مشاركة
الصالحين في ذلك الاهانة تقرير الاستدلال الثالث ان تميز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور
المعجز عليهم اذ لا امة تشاركهم في الانسانية ولوازمها فلولا ظهور المعجز عليهم لما تميزوا عن غيرهم
فاذا ظهر المعجز على غيرهم لزم عدم التميز تقرير الجواب ان امتياز النبي حصل باقتران دعوى
النبوة بالظهور دون غيره وايضا لا نم انهم لو شاركوا غيرهم في ظهور المعجز لشاركوهم في جميع الامور
حتى يلزم عدم الامتياز تقرير الاستدلال الرابع انه لو جاز ظهور المعجز على غير النبي لبطلت
دلالتها على صدق النبي والتالي باطل اما الملازمة فلان ظهور المعجز على غيره ينافي اختصاصه
بها فلا يظهر الفرق بين مدعي النبوة وغيره بالمعجز تقرير الجواب ان اقتران المعجز بالدعوى
مختص بالنبي دون غيره فاذا ظهر المعجز مختص مقترنا بالدعوى علمنا صدقه وان لم تقترن
بالدعوى لم نحكم بنبوته فان المعجز لا تدل على النبوة ابتداء بل تدل على صدق الدعوى تقرير الاستدلال
الخامس انه لو جاز ظهور المعجز على صادق غير نبي لجاز ظهورها على كل صادق فيلزم عموم ظهور
المعجز تقرير الجواب انا لا نم انه اذا جاز ظهورها على صادق غير نبي جاز ظهورها على كل صادق
غيره فانه يجوز ان يكون لجواز الظهور مخصوصا ببعض الصادقين من عباده الصالحين
الاصل ومعجزاته قبل النبوة تعطي الارهاص الشرح اختلفوا في ظهور المعجزة على
سبيل الارهاص فمن منع ظهور الكرامات على غير الانبياء منع من ذلك الا طائفة منهم واما الذين
جوزوا الكرامات على غيرهم جوزوا ظهور المعجز على سبيل الارهاص واختاره المصنف واحتج
عليه بظهور المعجزات على الرسول عليه السلام قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار
فارس وقصة اصحاب الفيل وتسليم الاحجار عليه الاصل وقصة مسيلمة وفرعون و
ابراهيم تعطي جواز اظهار المعجزة على العكس الشرح اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجز على   خ ظهور
يد الكاذب على العكس من دعواه اظهارا لكذبه فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير الانبياء
منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير النبي جوزوا ذلك واختاره المصنف و
احتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز ومما وقع عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة   فانقل خ

فقيل

فقيل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهبت
عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى عليه السلام لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال
فرعون ايضا انتم على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل ان
ابراهيم عليه السلام لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمه انا اجعل النار على نفسي بردا
وسلاما فجاءت نار فاحرقت لحيته الاصل ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة
الشرح اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت
الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية تجب البعثة
في كل زمان واختاره المصنف واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية
الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا
فيكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو
علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة وذهب ابو هاشم
واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي
شريعة يلزم بعثته عبثا اجاب المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة لما اشتملت على نوع من المصلحة
بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا الاصل
وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد عليه السلام يدل على نبوته والتحدي مع الامتناع
وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده الشرح لما فرغ
من البحث في النبوة شرع في اثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام فنقول محمد رسول الله خلافا لليهود
والنصارى والمجوس وبعض الدهرية والوجه فيه انه عليه السلام ادعى النبوة واقترن به ظهور المعجز
وكل من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا انه ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه اقترن بادعائه النبوة
ظهور المعجز لانه اقترن بادعائه ظهور معجزة القرآن وغيره اما انه اتى بالقرآن فللتواتر واما انه معجزة
فلانه تحدى به فصحاء العرب وبلغائهم لقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
وقوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله وامتنعوا عن معارضته مع توفر دواعيهم على معارضته اظهارا لفصاحتهم
وبلاغتهم والزاما له عليه السلام وامتناعهم مع توفر الدواعي يدل على الاعجاز واما انه اتى بغير القرآن
من المعجزات فلانه نقل عنه معجزات كثيرة كنبوع الماء من اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام
اليسير ومكالمات الحيوانات العجم وكل واحد من هذه وان لم يتواتر خصوصه لكن القدر المشترك

الفقهاء

بينهما متواترا فيكون المنقول معناه متواترا فيكون اعجاز القرآن المقصود بالمنقول معناه متواترا
الاصل واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته وقيل للصرفة والكل محتمل الشرح
اختلفوا في اعجاز القرآن فذهب طايفة الى انه معجز في فصاحته وانه بلغ في الفصاحة الى حد عجز البلغاء و
والفصحاء عن ان يركب كلاما يبلغ فصاحته حد فصاحة القرآن وقيل انه معجز في اسلوبه وفصاحته معا
فان اسلوب خاص فصيح عجز الفصحاء والبلغاء عن مثل هذا الاسلوب على وجه يكون فصيحا وقيل
انه معجز لصرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن ايراد المعارضة وكل ذلك محتمل الاصل
والنسخ تابع للمصالح وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم واوجب الختان بعد تاخيره
وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك من الاحكام الشرح اراد ان يشير الى رد قول اليهود حيث
قالوا شريعة موسى عليه السلام مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا المفسدة كان الامر
به قبيحا وان لم يكن متضمنا المفسدة كان رفعه قبيحا فثبت ان النسخ باطل واذا ابطل النسخ يلزم ان يكون
شريعة موسى عليه السلام مؤبدة فقرر الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح فان الاحكام
اذا كانت تابعة للمصالح والمصالح تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فان الحكم يجوز فيه مصلحة
بالنسبة الى شخص ووقت دون شخص آخر وساير الاوقات وقد اكد جواز النسخ بوقوعه عند
اليهود فانه جاء في التورية ان الله تعالى حرم على نوح بعض ما احل لقوم قبله فانه جاء في التورية ان الله
قال لادم وحوا قد احل لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وانه قد
اوجب الختان على اليهود على الاسباب المتاخرين عن نوح عليه السلام مع انه قد اباح تاخيره على نوح
وانه اباح الجمع بين الاختين على نوح وحرمه على موسى وغير ذلك من الاحكام التي كانت متحققة قبل
موسى ثم رفعت في شريعة موسى الاصل وخبرهم عن موسى بالتابيد مختلق ومع تسليمه لا يدل على
المراد قطعا الشرح ذهب جماعة من اليهود الى جواز النسخ عقلا لكن منعوا نسخ شريعة
موسى عليه السلام بناء على ما روي عنه عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ودوام السبت يدل
على بقاء شريعته دايما اجاب المصنف عنه بان هذا الخبر مختلق فقيل انه اختلقه ابن الراوندي
وعلى تقدير تسليمه اي وعلى تقدير تسليم نقل هذا الخبر عن اليهود لا يدل على دوام شريعته قطعا الا على
متواتر لانه انقطع تواترهم زمان بختنصر فانه قد استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر
الاصل والسمع دل على عموم نبوته عليه السلام وهو افضل من الملايكة وكذا غيره من الانبياء
لوجود المضاد للقوى العقلية وقهره على الانقياد اليها الشرح الدلايل السمعية دالة على عموم نبوته

مبحث الامامة

اي على انه عليه السلام مبعوث الى جميع الناس مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس ومثل قوله عليه السلام
بعثت الى الاسود والاحمر واختلفوا في ان الانبياء افضل من الملايكة ام لا واختار المصنف ان الانبياء
افضل واشار اليه بقوله وهو اي محمد عليه السلام افضل من الملايكة وكذا غيره واحتج عليه بان
الانبياء وجد فيهم القوى المضادة للقوة العقلية الصارفة عن الكمالات الحقيقية والمعارف الالهية مثل
قوة الشهوة والغضب والموانع الداخلة والخارجة مثل الحاجة والوهمية ونحوهما فان اكثر احكام
هذه القوى مضاد لحكم القوة العقلية ومنافيها وليس للملايكة شيء من ذلك فيكون طاعتهم اشق من طاعة ذاع
الملايكة لانهم لا يحتاجون الى قهر تلك القوى والاعراض عن مقتضاها واذا كانت طاعتهم اشق كانت افضل
لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها فكانوا افضل الاصل المقصد الخامس في الامامة الامام
لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض والمفاسد معلومة الانتفاء وانحصار اللطف فيه معلوم
للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا الشرح لما فرغ من المقصد الرابع شرع
في المقصد الخامس الذي هو في الامامة والامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول
في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة واختلفوا في ان نصب
الامام هل هو واجب ام لا وعلى تقدير الوجوب هل هو واجب عقلا او سمعا وعلى التقديرين هل هو 9
واجب على الله تعالى او على الناس فذهب اهل السنة والاشاعرة الى انه واجب على الناس سمعا وذهب ابو
الحسين البصري والبغداديون من المعتزلة الى انه واجب على الناس عقلا وذهب بعض المعتزلة الى انه
واجب على الله تعالى سمعا وذهب الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا واختاره المصنف وذهب
الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما
يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى عكس ذلك اي انما يجب عند العدل و
الامن اذ هو اقرب الى اظهار شعاير الاسلام ولا يجب عند ظهور الفتن فانه ربما كان نصبه سببا
للزيادة الفتن لاستنكافهم عنه واحتج المصنف بان الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى اما انه
لطف فلانه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية وذلك لان العقلاء يعلمون بالضرورة انه اذا كان ن
لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهارش ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح
اقرب ومن الفساد ابعد واما ان اللطف واجب على الله تعالى فلما تقدم وفيه نظر اذ لا نم ان اللطف
واجب على الله تعالى اذ يمتنع وجوب شيء على الله قوله والمفاسد معلومة الانتفاء اشارة الى جواب دخل
تقريره ان كون الامام لطفا لا يكفي في وجوب نصبه على الله تعالى ما لم يعلم انتفاء المفاسد اذ مع انتفاء المفاسد

غير كاف في الوجوب على الله تع فيجوز ان يكون نصب الامام متضمنا لمفاسد لا نعلمها فلا يكون النصب
واجبا على الله تع تقرير الجواب ان انتفاء المفاسد في نصب الامام معلوم لان المفاسد محصورة
معلومة لان الاجتناب عن المفاسد واجب علينا وانما يكون واجبا اذا علمناها اذ التكليف لنام
بغير المعلوم محال والمفاسد المعلومة لنا منتفية عن نصب الامام فيكون اللطف خالصا
عن شوب المفاسد فيكون واجبا على الله تع وللقايل ان يقول لا نم ان جميع المفاسد معلوم لنا
قوله لان الاجتناب واجب علينا قلنا انما يجب علينا الاجتناب عن المفاسد التي عرفناها
اما المفاسد التي لا نعرفها فلا يجب علينا الاجتناب عنها قوله وانحصار اللطف فيه معلوم ايضا
اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان الامام انما يجب نصبه اذا انحصر اللطف فيه وهو ممنوع
فانه يجوز ان يكون هناك لطف اخر يقوم مقام نصب الامام فلا يتعين نصب الامام لتحقق
اللطف تقرير الجواب ان انحصار اللطف على الوجه الذي ذكرناه في نصب الامام معلوم
للعقلا قوله ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا ايضا اشارة الى جواب دخل
مقدر تقريره ان الامام انما يكون لطفا اذا كان متصرفا بالامر والنهي وانتم لا تقولون به تقرير
الجواب ان وجود الامام في نفسه لطف لانه يحفظ الشرايع ويحرسها عن الزيادة والنقصان
وتصرفه لطف اخر وعدم اللطف الكامل منا لا من الله تع ولا من الامام فان اللطف انما يتم
بمساعدته والتضرع له وقبول اوامره وامتثال قوله فاذا لم نفعل هذه كان عدم اللطف الكامل
منا الاصل وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولانه حافظ الشرع ولوجوب
الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ولفوت الغرض من نصبه ولانحطاط درجته
عن اقل العوام الشرح اختلفوا في وجوب عصمة الامام فذهبت الامامية والاسماعيلية
الى وجوبه والباقون بخلافه واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجوه الاول انه لو لم
تجب عصمة الامام لزم التسلسل والتالي باطل بيان الملازمة ان المقتضي لوجوب نصب
الامام هو جواز الخطا على الناس فلو كان هذا المقتضي ثابتا في حق الامام وجب ان يكون له
امام اخر واما ان ينتهي الى امام لا يجوز الخطا عليه وهو المطلوب او يتسلسل والثاني ان
الامام حافظ للشرع وكل من كان حافظا للشرع وجب ان يكون معصوما اما الصغرى
فلان الشرع لا بد له من حافظ فحافظه لا يكون كتابا ولا سنة لان الكتاب والسنة غير مشتمل
على جميع الاحكام التفصيلية ولا الاجماع لان كل واحد من اهل الاجماع يجوز عليه الخطاء

عل

على تقدير ان لا يكون المعصوم فيهم فجميعهم يجوز عليه الخطاء ولا القياس لبطلان القول به وعلى
تقدير التسليم فليس بحافظ للشرع ولا البراءة الاصلية لانه لو وجب المصير اليها لما وجب بعثة
الانبياء عليهم السلام فلم يبق الا الامام واما الكبرى فلانه لو جاز عليه الخطاء لم يبق وثوق وللقايل
ان يقول لا نم انه اذا جاز الخطاء على كل واحد من اهل الاجماع جاز على الجميع كذلك اذ يجوز ان يكون
اجماعهم وتوافقهم سببا لحصول عدم الخطاء عليهم يدل على ذلك قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء
والنسيان وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وايضا لم لا يجوز ان يكون الحافظ مجموع
الكتاب والسنة والاجماع والقياس والبراءة الاصلية الثالث انه لو وقع منه الخطاء لوجب
الانكار عليه وذلك يضاد امر الطاعة والتالي منتف لقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم الرابع لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام والتالي ظاهر
الفساد بيان الملازمة ان الغرض من نصبه امتثال اوامره والانزجار عما نهى عنه واتباعه
فيما يفعله فلو وقع منه المعصية لم يجب شيء من ذلك وذلك مناقض للغرض من نصبه الخامس
لو وقع منه المعصية لزم ان يكون اقل درجة من العوام لان عقله اشد ومعرفته بالله وعقابه وثوابه
اكثر فلو وقع منه المعصية كان اقل حالا من العوام وذلك باطل وفي هذه الوجوه نظر لا يخفى على من
له ادنى فطانة الاصل ولا ينافي العصمة القدرة الشرح القايلون بالعصمة اختلفوا
في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا فمنهم من زعم ان المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان
بالمعصية ومنهم من زعم انه يكون متمكنا من المعاصي ومن الاوايل من زعم انه مختص في بدنه او نفسه
بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي واختار المصنف المذهب الثالث واحتج بان
العصمة لا تنافي القدرة على المعصية بل المعصوم لا بد وان يكون قادرا على فعل المعصية والا لما
استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا الاصل وقبح تقديم المفضول
معلوم ولا ترجيح في المساوي الشرح اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل
من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهبت الامامية الى انه يجب
واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخ اما ان يكون مساويا
او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه تع افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع
امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقدمه على غيره
بالامامة وللقايل ان يقول اذا كان المفضول موصوفا بصفات تصلح بسببها لان يقوم بامر الامام

لا يقبح تقديمه لا عقلا ولا شرعا وايضا الامامة منصب من المناصب الشرعية كالامامة في الصلوة
فلو امتنع امامة المفضول مع وجود الفاضل لكانت امامة المفضول في الصلوة ممتنعة مع وجود
الفاضل والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة ان الامتناع انما كان لقبح تقديم الادنى على الاعلى
ح والنوع المانعة والسفر المانع عن المتابعة ويلزم من ذلك امتناع تقديم المفضول على الفاضل في الصلوة وايضا
لو لم يوجد من اهل الامامة الا شخصان احدهما افقه والاخر اعرف بالسياسة وامور الامامة فاما
ان يجعل كل منهما اماما او يجعل احدهما دون الاخر او لا هذا ولا ذاك والاول محال بالاتفاق والثالث
ايضا باطل لامتناع خلو الزمان عن الامام فلم يبق الا القسم الثاني واياما كان يلزم تقديم المفضول
بالنسبة الى ما اختص به الاخر الاصل والعصمة تقتضي النص وسيرته عليه السلام الشرح
الم اتفق المسلمون على ما ثبت به الامامة لا تخرج عن التنصيص واختيار الامامة والدعوة الى الله تعالى
ممن هو من اهل الامامة مع اتفاقهم على انه لو وجد التنصيص من الرسول عليه السلام على شخص او من
الامام يجب كون المنصوص عليه اماما ثم اختلفوا فذهبت الامامية واكثر طوائف الشيعة الى انه لا
طريق غير التنصيص من الرسول عليه السلام او الامام واختاره المصنف وذهبت الاشاعرة والمعتزلة
وجميع اهل السنة والجماعة الى ان اختيار الامة ايضا طريق اثبات الامامة وذهبت الجارودية
نام الى ان الامامة لولد الحسن والحسين شورى فمن خرج منهم داعيا الى الله تعالى وكان عالما فاضلا فهو امام
وقد اتفق اهل السنة والاشاعرة والمعتزلة والامامية على ابطال هذا الطريق غير الجبائي واحتج
المصنف على ما اختاره بان العصمة تقتضي النص على الامام بيان ذلك ان الامام يجب ان يكون
معصوما والعصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا الله تعالى فيجب ان يكون نصبه من عند الله تعالى
خ سيرة النبي عليه اذ هو عالم بالخفيات والسرائر دون غيره وبانه علم من سيرته عليه السلام اشفاقه للامة كالوالد
بالنسبة الى اولاده واليه اشار بقوله انما انا لكم مثل الوالد لولده وارشادهم الى مساجرهم مثل
الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وانه عليه السلام اذا سافر من المدينة يوما او يومين استخلف فيها
من يقوم بامر المسلمين ومن هذه سيرته كيف يهمل امته ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم الذي هو
اجل الاشياء واعمها واعمها فائدة فلا بد من سيرته التنصيص على من يتولى امرهم بعده وللقائل ان
يقول على الاول لا نم ان الامام يجب ان يكون معصوما ولئن سلم وجوب كونه معصوما فيجب كونه
كونه معصوما ظاهرا او في نفس الامر والثاني ممنوع والاول مسلم ولئن سلم انه يجب كونه معصوما
في نفس الامر لكن لا نم ان معرفته تتوقف على التنصيص وعلى الثاني ان اشفاق النبي عليه السلام مسلم

ولكن

لم
ولكن لا نم انه يقتضي ان يكون له نص على الامام وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن عدم التنصيص اشفاقا عليهم
لجواز ان يكون المصلحة في عدم التنصيص وايضا المواظبة على الاستخلاف حال حيوته لا يقتضي
وجوب الاستخلاف والتنصيص عليه وعلى تقدير الوجوب في حال حيوته لا يقتضي الوجوب
بالنسبة الى ما بعد حيوته لجواز ان يكون مكلفا باحد الامرين دون الاخر والذي يدل على ان القول
بوجوب التنصيص باطل انه لو نص النبي عليه السلام على احد فلا يخ اما ان يكون التنصيص بمشهد
جماعة يتصور عليهم التواطؤ على الخطاء او لا والاول باطل بالاتفاق والثاني ايضا باطل لان العادة
تقتضي باستحالة تواطؤهم على عدم نقله فيستحيل عدم نقلهم لكن لم ينقلوه والا لكان شايعا ذايعا
ولو كان كذلك لما وقع اختلاف بعد رسول الله عليه السلام وقد اختلفوا فقال الانصار منا امير
ومنكم امير ولو كان ثمه من هو منصوص عليه من جهة النبي مع اشتهاره لكانت العادة تحيل ان لا يذكر
احد من الصحابة هذا الاختلاف وان لا يقول هذا الاختلاف لم وقع وفلان منصوص عليه و
ايضا قول علي رضي الله عنه لابي بكر كما تركك رسول الله عليه السلام فان يعلم الله فيكم خيرا جمعكم
على خيركم كما جمعنا على خيرنا يدل على عدم التنصيص من النبي عليه السلام وايضا لما مرض رسول الله
عليه السلام قال العباس لعلي رضي الله عنهما انا اعرف الموت في وجوه بني عبد المطلب وقد عرفت
الموت في وجه رسول الله عليه السلام فادخل بنا نسأله عن هذا الامر فان كان لنا بينه وان كان غ ندل
لغيرنا وصى الناس بنا فدل على عدم التنصيص لانه لو نص على احد لكان علي والعباس اعرف من غيرهما
والاصل وهما مختصان بعلي والنص الجلي في قوله سلموا على علي بامرة المؤمنين وانت الخليفة بعدي خ والذين امنوا
وغيرهما ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية واجتمعت الاوصاف في علي ولخبر الغدير المتواتر
ولحديث المنزلة المتواتر ولاستخلافه على المدينة فيعم للاجماع ولقوله عليه السلام انت اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال ولانه افضل وامامة المفضول قبيحة عقلا ولظهور
المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة
الجن ورد الشمس وغير ذلك وانه ادعى الامامة فيكون صادقا وسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة
فيتعين هو ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين ولقوله واولي الامر منكم الشرح اختلفوا في
ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام ابو بكر او غيره فذهب جميع اهل السنة والاشاعرة
واكثر المعتزلة الى انه ابو بكر وذهبت الامامية الى انه علي واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه
الاول ان الامامة متوقفة على العصمة والنص وهما مختصان بعلي اما انها متوقفة عليهما فلما بينا

واما انهما مختصان بعلي فلان عليا افضل الصحابة لما سياتي والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا
ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه
لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا تتحقق العصمة بدون التنصيص لتكاثر النصوص الجلية
الصادرة عن رسول الله عليه السلام في مواضع قد نقلها الامامية وغيرهم منها انه عليه السلام قال
لاصحابه سلموا على علي بامرة المومنين وقال فيه انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر
المحجلين ومنها انه لما اخى بين الصحابة قال لعلي احببت بين الصحابة ودعني فقال عليه السلام الم ترض
ان تكون اخي وخليفتي من بعدي واخى بينه وبين نفسه ومنها انه عليه السلام قال ان علي هذا
ولي كل مومن ومومنة الثالث قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله وجه الاحتجاج به ان لفظ
الولي قد يراد به الاولي والاحق بالتصرف بدليل النقل اللغوي والنص والعرف
الاستعمالي اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولي بالتصرف واما النص فقوله
عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه اراد به الاولي بالتصرف
واما العرف الاستعمالي فانه يقال لاب المراة واخيها انه وليها اي اولي بالتصرف فيها وقد
يراد بالولي المحب والناصر ومنه قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض اي
بعضهم محب بعض وناصره ولم يوجد في اللغة الولي بمعنى ثالث ثبت ان الولي اما ان يراد
به الاولي بالتصرف او الناصر ولفظ الولي في الاية يتعذر حمله على الناصر لان الولاية بمعنى
النصرة عامة في كل المومنين بدليل قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض و
الولاية في الاية ليست عامة لكل المومنين لان لفظة انما في الاية تفيد الحصر في المومنين الموصوفين
بالصفات المذكورة فتكون الولاية المذكورة في الاية خاصة ببعض المومنين فيكون المراد
به الاولي بالتصرف والذي هو الاولي بالتصرف من جميع الامة هو الامام فاذن الاية ناصة
على امامة المومنين الموصوفين فتعين ان يكون عليا لان ائمة التفسير اتفقوا على ان المراد
بقوله تعالى والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة هو علي فالاية نص على امامته الوجه الرابع
حديث الغدير المتواتر فانه عليه السلام قال في غدير خم وقد رجع عن حجة الوداع معاشر المسلمين
الست اولي بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاحتجاج به ان لفظ المولى قد يراد
به الاولي وقد يراد به الناصر والمعين وقد يراد به المعتق والمعتوق والجار وابن العم اما ارادة

موضع بين مكة والمدينة بالجحفة

الاولي فيدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي فقال المفسرون
اراد به من كان اولي واحق بالميراث وقوله تعالى ماويكم النار هي مولاكم اي اولى بكم على ما قاله
المفسرون واما السنة فقوله عليه السلام في بعض الروايات ايما امراة نكحت بغير اذن
مولاها فنكاحها باطل اراد بالمولى المالك لامرها والاولي بالتصرف فيها واما ارادة الناصر
والمعين فيدل عليها الكتاب والشعر اما الكتاب فقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا
وان الكافرين لا مولى لهم اراد به الناصر اما الشعر فقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم
ومعناه فاصبحت ناصرها والذاب عنها واما ارادة المعتق والمعتوق فظاهرة يدل عليها استعمال
الفقهاء واما ارادة الجار فيدل عليها قول جرير الكلابي لا تزلة جار الكليب ابن يربوع فاحسن
جواره قال جزى الله خيرا والجزاء بكفه كليب ابن يربوع وزادهم حمدا هم خلطونا بالنفوس والجوا
الى نصر مولاهم مسومة جردا اراد به جاره واما ارادة ابن العم فيدل عليها قوله تعالى حكاية
عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي ومنه قول العباس بن فضيل ابن عتبة في بني امية
مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا اراد بقوله موالينا بني عمنا اذا
عرفت هذا فنقول لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولي او لا فان كان الاول وجب الحمل
عليه لوجهين الاول ان اللفظ المتحد اذا اطلق وله محامل واقترن بما يعين احدها فيجب
الحمل عليه نظرا الى الترجيح الحاصل بسبب اقتران ما يعينه واول الحديث قرينة يصلح لان يعين
لفظ المولى بالاولي وهو قوله عليه السلام اولي بكم الثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى في الحديث
على ما سوى الاولي فتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لا الاهمال واما انه يتعذر
حمله على ما سواه فلانه يمتنع حمله على الناصر لان ذلك معلوم من قوله تعالى والمومنين والمومنات
بعضهم اولياء بعض ويمتنع حمله على المعتق والمعتق والجار وابن العم لكونه كذبا واذا ثبت
ان لفظ المولى بمعنى الاولي فقد اتفق المفسرون على ان معنى قوله عليه السلام الست اولى
بكم من انفسكم الست اولي بتدبيركم والتصرف في اموركم وان نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ
حكمهم في انفسهم ولان ذلك هو المتبادر من اطلاق لفظ الاولي في قولهم والد الميت اولي بالميراث
من غيره والسلطان اولي باقامة الحدود من الرعية والزوج اولي بامراته والمولى
اولي بعبده واذا ثبت ان معنى المولى الاولي بالتصرف فحاصل الحديث يرجع الى ان قوله
من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت اولي بالتصرف فيه فعلي اولي بالتصرف فيه وذلك يدل على امامته

فانه لا معنى للامام الا هذا الوجه الخامس حديث المنزلة المتواتر وجه الاحتجاج به انه عليه السلام
قال لعلي حين خرج الى غزوة تبوك انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي اثبت ان
منزلة علي منه كمنزلة هرون من موسى وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى
ثابتة لعلي رضي الله عنه بالنسبة الى النبي عليه السلام ولفظة المنزلة وان لم تكن صيغة عموم الا ان
المراد بها التعميم بيانه ان قوله منزلة اسم جنس صالح لكل واحد واحد من احاد المنازل الخاصة
وصالح للكل ولهذا يصح ان يقال فلان له منزلة من فلان ومنزلته منه انه امينه وانه محبه وانه تابعه
في جميع اموره وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فاما ان تكون معينة او مبهمة
والاول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين والثاني ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم
الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله عليه السلام الا انه لا نبي بعدي استثنى هذه
المنزلة دون باقي المنازل ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت
التعميم فذلك يدل على ثبوت الامامة لعلي لان من جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة له
على قومه في حال حيوته لقوله اخلفني في قومي والخلافة لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف
فيما كان له من التصرفات واذا كان خليفة له في حال حيوته وجب ان يكون خليفة له بعد موته
بتقدير بقايه والا كان عزله موجبا لنقيصته والنفرة عنه وذلك غير جايز على الانبيا واذا كان ثابتا
لهرون وجب ان تثبت مثله لعلي الوجه السادس انه عليه السلام استخلفه على المدينة ولم يعزله
عنها فوجب ان يبقى خليفته بعد موته عليها ويلزم من ذلك الخلافة في جميع الامور ضرورة ان لا قايل
بالفصل الوجه السابع قوله عليه السلام لعلي انت وصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
وهذا نص صريح دال على خلافته بعده الوجه الثامن ان عليا افضل من غيره لما سياتي وامامة
المفضول قبيحة عقلا لما مر الوجه التاسع ان عليا قد ظهر على يده معجزات كثيرة وادعى ان الامامة
له دون غيره فيكون صادقا وانما قلنا انه ظهر على يده معجزات كثيرة لما تواتر عنه من قلع باب خيبر
وقد عجز عن رده سبعون رجلا من اقويا الناس ومن مخاطبة الثعبان فسيل عنه فقال انه قد
اشكل عليه مسيلة فاجبته عنها ومن دفع الصخرة العظيمة عن القليب فانه روي انه رضي الله عنه
لما توجه الى صفين مع اتباعه اصابهم عطش عظيم فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فاقرها
رضي الله عنه عن مكانها فظهر قليب ماء فشربوا ثم اعادها ومن محاربة الجن ومن رد الشمس
وغير ذلك من الوقايع التي تغلب عنه الوجه العاشر ان غير علي لا يصلح للامامة فتعين ان يكون
الامام

الامام عليا وانما قلنا ان غير علي لا يصلح للامامة لان غيره ظالم لسبق كفره على ظهور النبي عليه السلام
والكافر هو الظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين اي الامامة يدل على ذلك قوله تعالى حكاية عن ابراهيم ومن ذريتي الوجه الحادي عشر قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر بالكون مع الصادقين وانما يتصور
الامر به لكان لو علم الصادق وانما يعلم كون الشخص صادقا ان لو كان معصوما فالامر اذن
انما هو بمتابعة المعصوم وكل غير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فكان المامور بمتابعته
انما هو علي رضي الله عنه الوجه الثاني عشر قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
امر بمتابعة اولي الامر وانما يامر بمتابعة من لا يامر الا بالمعصية لقوله تعالى ان الله لا يامر
بالفحشاء فالامر بمتابعة اولي الامر الذين لا يامرون بالمعصية اصلا وذلك انما يكون في حق من
ثبتت عصمته وغير علي من الصحابة غير معصوم بالاتفاق فتعين ان يكون علي معصوما ضرورة
موافقة الامر بطاعته وذلك يقتضي امامته والجواب عن الاول لا نم ان الامامة تتوقف على النص
والعصمة وعلى تقدير توقفها عليهما لا نم اختصاص علي بهما ولا نم انه افضل الصحابة ولا نم ان
امامة المفضول مع وجود الافضل قبيحة وعن الثاني ان مثل هذه الاخبار التي تكون من باب
الاحاد لا يمكن الاحتجاج به في مثل هذا الباب كيف وان قوله سلموا على علي بامرة المومنين
لتاميره عليا في امر خيبر وقوله الم ترض ان تكون اخي وخليفتي من بعدي يحتمل انه اراد به
الوصية والخلافة على المدينة ويحتمل ذلك في قضاء دينه وانجاز موعده ومع تطرق هذه الا
فلا قطع وعن الثالث ان المراد بالولي هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون المراد به
الناصر قوله ان الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية في الاية خاصة قلنا الولاية بمعنى النصرة
انما تكون عامة اذا اضيفت الى جمع غير مخصوصين بصفات معينة كما في قوله تعالى والمومنون و
المومنات بعضهم اوليا بعض واما اذا اضيفت الى جمع مخصوصين بصفات خاصة كما في
الاية المحتج بها فلا وعلى هذا فلا امتنع ان تكون الولاية المخصوصة في الله ورسوله والمومنين
المخصوصين بالصفات المذكورة في الاية الولاية بمعنى النصرة وهي الولاية الخاصة دون
الولاية العامة من غير منافاة بين الاثنين المذكورتين ولئن سلمنا دلالة ما ذكرتم على ان الولاية
في الاية بمعنى لكن يمتنع حمل لفظ المومنين على علي لما فيه من حمل لفظ الجمع على الوحدان وهو مخالف
للاصل وللحقيقة قوله ان ايمة التفسير اتفقوا على ان المراد بالمومنين المذكورين في الاية علي لما الا ان

اما فهم فان النقاش حكى في تفسيره عن ابي جعفر انه قال المومنون المذكورون في الاية اصحاب
النبي عليه السلام وهو لا يظهر لها فيه من يوافقه ظاهر لفظ الجمع ولئن سلم ان المراد به هو علي لكن
يمتنع جعله بذلك اماما وخليفة عن الرسول والا يلزم اما التخصيص ولا يتم بما هو موجب النبي عليه السلام
وهو خلاف ظاهر الاية واما اثبات الولاية له بمعنى التصرف في الامة في زمن النبي عليه السلام وهو
خلاف الاجماع وعن الرابع ان هذا الحديث من باب الاحاد فلا يكون حجة في هذا الباب قوله
ان الامة مجمعة على صحة هذا الحديث قلنا لا نم ان الامة اجتمعت على صحته فانه قد طعن فيه
ابن ابي داود وابو حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولئن سلم الاجماع على صحته لكن لا نم انه
من جهة القطع بل من جهة الظن وان سلم انه مقطوع بصحته لكن لا نم صحة الزيادة فيه وهي قوله عليه السلام
الست اولى بكم من انفسكم ولا يمكن دعوى اجماع الامة على صحة الزيادة والاصل ولكن لا نم صحة
الاحتجاج به على امامة علي قوله لفظ المولى يحتمل الاولى قلنا لا نم ذلك فان الولي بمعنى افعل والمولى
بمعنى مفعل ولم يرد احدهما بمعنى الاخر اذ لو ورد احدهما بمعنى الاخر لصح ان يقرن بكل منهما ما
يقرن بالاخر وذلك بان يقال فلان مولى من فلان كما يقال فلان اولى من فلان وفلان اولى فلان
كما يقال مولى فلان لكن ليس كذلك ولئن سلم انه يجوز ان يرد كل منهما بمعنى الاخر لكن لا نم ان قوله تع
ولكل جعلنا موالي يكون المولى فيه بمعنى الاولى بل المراد به الوارثون وهم العصبة من بني العم
والورثة وقوله تع ماواكم النار هي مولاكم لا نسلم ان المولى فيه ايضا بمعنى الاولى بل المراد
بقوله مولاكم مكانكم ومقركم وما اليه مالكم وعاقبتكم ولهذا قال تع وبئس المصير سلمنا احتمال
اطلاق لفظ المولى بمعنى الاولى ولكن لا نم وجوب حمله عليه في الحديث قوله لفظ المولى اما ان يكون
ظاهرا في الولي بالتصرف او لا يكون ظاهرا فيه قلنا ليس ظاهرا فيه قوله في الوجه الاول ان اللفظ
المجرد اذا اطلق وله محامل فلا بد له من البيان والمذكور في مبدا الكلام وهو قوله عليه السلام اولى
بكم صالح للبيان فوجب الحمل عليه قلنا انما يجب الحمل عليه ان لو لم يكن لفظ المولى ظاهرا في محمل من جملة
تلك المحامل واما اذا كان ظاهرا في واحد منها فيجب الحمل عليه لا على غيره وهو الاولى نفيا للاجمال
عن الكلام لكونه مخلا بمقصود الوضع وهو التفاهم وذلك على خلاف الاصل وعلى هذا فلا نسلم
ان يكون لفظ المولى ظاهرا في الناصر ولا يكون محتاجا الى البيان وان سلمنا وجوب حمل لفظ المولى
في الحديث على الاولى ولكن لا نم ان المراد به الاولى بالتصرف فيهم بل امكن ان يكون المراد به الاولى
بهم في محبته وتعظيمه وليس احد المعنيين اولى من الاخر كيف وان الترجيح لما ذكرنا فانه لو حمل ذلك على

لاولى

الاولى بالتصرف فيهم للزم ان يكون علي اماما في زمن النبي عليه السلام وهو خلاف الاجماع او ان يكون
مقيدا بما بعد موت النبي عليه السلام وهو خلاف الظاهر قوله في الوجه الثاني انه يتعذر حمل لفظ
المولى على غير الاولى من المحامل المذكورة قلنا لا نم ذلك واما المانع من حمله على الناصر قوله لا فائدة
فيه لكونه معلوما من قوله والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض قلنا لا نم انه لا فائدة فيه
فان ما اثبته هو النصرة لجميع المومنين والنصرة الثابتة في قوله تع والمومنون والمومنات بعضهم
اولياء بعض نصرة البعض للبعض سلمنا ان المثبت في الاية والخبر واحد لكنه مع ذلك مفيد
لانه اثبت النصرة لعلي في الخبر بدليل خصه وفي الاية بدليل يعمه والخاص ابعد عن التخصيص واقوى
في الدلالة فكان مفيدا سلمنا امتناع حمل المولى في الخبر على غير الاولى في التدبير والتصرف لكن
بمعنى انه اعرف بمصالح الجميع في التدبير لا بمعنى نفوذ تصرفه عليهم شاوا او ابوا والا يلزم ان يكون علي
اماما في زمن النبي عليه السلام او بتقييد الحديث بما بعد موته عليه السلام والاول خلاف الاجماع والثاني
خلاف الظاهر وعن الخامس انه لا يصح الاستدلال به من جهة السند كما تقدم في الخبر المتقدم
ولئن سلم صحة سنده قطعا لكن لا نم ان قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى يعم كل منزلة كانت
لهرون من موسى فانه من جملة منازل هرون من موسى انه كان اخا لموسى في النسب وانه كان
شريكه في النبوة ولم يثبت ذلك لعلي فقوله منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحد واحد
قلنا لا نم ان اسم الجنس اذا عري عن موجبات التعميم مثل دخول لام التعريف او حرف النفي
ثم بل هو من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد واحد من الجنس على طريق البدل الا ان يكون
متناولا للكل على سبيل الاستغراق والا لما بقي بين المطلق والعام فرق وان يكون قولنا رجل
بمنزلة قولنا الرجل وهو مخالف لاتفاق اهل اللغة ولئن سلم ان لفظ الجنس صالح للعموم و
الاحاد لكن بطريق العموم او الاشتراك والاول ممنوع والثاني مسلم ولهذا يحسن ان يستفسر بان
يقال الكل المنازل او بعضها وهو دليل الاشتراك قوله لو حملناه على بعض المنازل دون البعض
فاما ان يكون ذلك البعض معينا او مبهما قلنا هذا انما يخرج اللفظ المطلق عن اطلاقه وحقيقته
ما شرطه فلا نقبل وقوله عليه السلام الا انه لا نبي بعدي مما لا يدل على التعميم والاستغراق لكل منزلة
بل على صلاحية منزلة لكل واحد من احاد المنازل على طريق البدل والاستثناء من المطلقات اخراج
ما لولاه لكان اللفظ المطلق صالحا على طريق البدل والاستثناء في العمومات اخراج ما لولاه لكان
اللفظ متناولا له على طريق العموم سلمنا تعميمها لجميع المنازل لكن لا نم ان من منازل هرون من موسى

استحقاقه خلافته بعد وفاته ليلزم من سلب ذلك في حق علي قوله انه كان خليفته له على قومه في حال حيوته
قلنا لا نم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل احد الشريكين خليفة عن
الاخر اولى من العكس وقوله تع حكاية عنه اخلفني في قومي فالمراد به المبالغة والتاكيد في القيام
بامر قومه على نحو قيام موسى به اما ان يكون مستخلفا عنه بقوله فلا فان المستخلف عن الشخص
بقوله لو لم يقدر استخلافه لما كان القيام مقامه في التصرف وهارون من حيث هو شريك له
في النبوة له ذلك ولو لم يستخلفه موسى سلمنا انه استخلفه في حال حيوته ولكن لا نم استخلافه له بعد
موته فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة العموم بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان ولهذا فانه
لو استخلف وكيلا في حيوته على اموال فانه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه بعد موته واذا لم يكن
ذلك مقتضيا للخلافة في كل زمان فعدم خلافته في بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ عن خلافته
فيه لا يكون عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون البعض فان ذلك لا يكون
عزلا فيما لم يستخلف فيه واذا لم يكن عزلا فلا نفرة سلمنا ان ذلك يكون عزلا له ولكن متى يكون ذلك
منفرا عنه اذا كان قد زال عنه بالعزل حالة يوجب نقصه في الاعين او اذا لم يكن الاول مسلم
والثاني ممنوع فلم قلتم بان ذلك مما يوجب نقصه في الاعين وبيان عدم نقصه هو ان هرون
كان شريكا لموسى في النبوة وحال المستخلف دون حال الشريك في نظر الناس فاذن الاستخلاف حالة
منقصة بالنظر الى حال الشركة وحال المنقصة لا يكون زوالها موجب التنقيص سلمنا لزوم
التنقيص عن ذلك لكن اذا لزم منه العود الى حالة هي اعلى من حالة الاستخلاف او اذا لم يعد
والاول ممنوع والثاني مسلم لكن لم قلتم انه لم يعد الى حالة هي اعلى وبيان ذلك انه وان عزل عن
الاستخلاف فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة عن الله تع لا عن موسى وذلك اشرف من استخلافه
وعن ٦ ان استخلافه في حال حيوته عليه على المدينة فليس فيه ما يدل على بقائه خليفته بعد وفاته
لما سبق في قصة موسى وهرون وعن ٧ ان قوله وصيي وخليفتي من بعدي يحتمل انه اراد به الوصية
والخلافة على المدينة ويحتمل ذلك في قضاء دينه وانجاز موعده ومع تعارض هذه الاحتمالات
لا يمكن التمسك به في وجوب خلافته وعن ٨ لا نسلم ان عليا افضل من غيره لما سياتي ولا نم ان امامة
المفضول ممتنعة لما بينا وعن ٩ ان الكرامات المنقولة عنه وان سلم صحة نقلها ووقوعها فلا يلزم
منه ان يكون اماما قوله ادعى الامامة له قلنا لا نم انه ادعى الامامة ولئن سلم انه ادعى الامامة
لكن لا نم انه اظهر المعجزة على وفق دعواه حتى يلزم منه وجوب كونه اماما وعن العاشر لا نم ان غير علي

لا يصلح للامامة قوله لان غيره ظالم لسبق كفره قلنا لا نم سبق كفر غيره ولئن سلم فلا نم ان غيره ظالم
بعد الاسلام وزوال الكفر بل هو ظالم حالة الكفر فاما بعد الاسلام لا يكون الشخص كافرا حقيقة
لان شرط صدق المشتق حقيقة بقاء المشتق منه وعن الحادي عشر والثاني عشر لا نم ان الامر المتبع
يقتضي ان يكون المامور عنها لعينه معصوما ولا نم ان غير علي غير معصوم هذا بعض ما ورد
على الوجوه المذكورة ويمكن ان نزيف بوجوه اخر من المناقضات والمعارضات لكن بما ذكرناه
كفاية الاصل ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم وخالف ابو بكر
لكتاب الله تع في منع توارث رسول الله بخبر رواه ومنع فاطمة فدكا مع دعاء النحلة لها
وشهد علي رضي الله عنه وام ايمن وصدق الازواج في ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز
واوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم ولقوله
ان له شيطانا يعتريه ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه
وشك عند موته في استحقاقه للامامة وخالف الرسول عليه السلام في الاستخلاف وفي تولية من عزله
وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد البعيد وولى اسامة عليهم وهو افضل وعلي لم
يول عليه احدا وهو افضل من اسامة ولم يتول عملا في زمانه واعطاه سورة براءة ثم الحقه بل
وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقراها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا ولم يكن
عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرقه بالنار ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب
في احكامه ولم يحد خالدا ولا اقتص منه ودفن في بيت رسول الله عليه السلام وقد نهى الله عن
دخوله في حيوته وبعث الى امير المؤمنين لما امتنع عن البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة
وجماعة بني هاشم ورد عليه الحسنان لما بويع وندم على كشف فاطمة وامر عمر برجم امراة حاملة
واخرى مجنونة فنهاه علي فقال لولا علي لهلك عمر وشك في موت النبي حتى تلى عليه ابو بكر انك ميت
وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية وقال كل افقه من عمر حتى المخدرات لما منع من المغالات
في الصداق واعطى ازواج النبي واقرض ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم وقضى في الجد بمائة قضية
وفضل في القسمة ومنع المتعتين وجعل الشورى بعد الصواب وخرق كتاب فاطمة وولى عثمان
من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا واثر اهله بالاموال وحمى لنفسه ووقع منه
اشياء منكرة في حق الصحابة وضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه
فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واسقط عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما وخذلته
الصحابة

القود

حتى سل وقال امير المؤمنين اسه فلله ولم يدفن الا بعد ثلث وعابوا غيبته عن بدر واحد والبيعة

السر لما اتم الدلايل الدالة على امامة علي اشار الى دلايل ومطاعن تدل على ان غيره

لا يصلح للامامة فذكرا ولا دليلا عاما على ان غير علي لا يصلح للامامة ثم ذكر الدلايل و

المطاعن الدالة على عدم صلاحية ابي بكر للامامة ثم الدلايل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية

عثمان لها اما الدليل العام فهو ان غير علي كانوا كافرين قبل بعثة النبي عليه السلام والكافر

هو الظالم لقوله تع والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لما تقدم والجواب

عنه قد تقدم اما الدلايل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية ابي بكر لها فمنها انه خالف كتاب

الله تع في منع ارث فاطمة من النبي عليه السلام حيث قال الله تع وان كانت واحدة فلها

النصف وبنى عدم ارثها على خبر رواه عن النبي عليه السلام وهو قوله نحن معاشر الانبيا لا نورث

ما تركناه صدقة وهو واحد ولم يوافقه واحد من الصحابة على فعله ومنها انه منع فاطمة فدكا مع

انها ادعت ان النبي عليه السلام نحلها ولم يصدقها في دعويها مع انها معصومة لانها من اهل

البيت واهل البيت معصومون لقوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس فاستشهدت

فاطمة عليا وام ايمن ولم يعتبر شهادتهما وصدق ازواج النبي عليه السلام في ادعا الحجرة لهن

ولما عرف عمر بن عبد العزيز كيفية القضية وظلمه رد فدكا على اولاد فاطمة ومنها ان فاطمة

اوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر غيظا عليه فدفنت ليلا واخفي قبرها لئلا يصل بوار الصلوة

عليها الى ابي بكر ومنها قوله رضي الله عنه اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فهذا الخبر ان كان صادقا

لم يصلح للامامة وان كان كاذبا فلا يكون معصوما فلا يكون صالحا للامامة ومنها قوله رضي الله

ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني فلا يخلو اما ان يكون

صادقا او كاذبا فان كان صادقا فقد ثبت انه كان يعصي فلا يكون معصوما وان كان كاذبا

فلا يكون معصوما ايضا وغير المعصوم لم يصلح للامامة ومنها ان عمر مع انه وليه وناصره و

المتولي للعهد من قبله قد نقل عنه ما يدل على ان بيعته وقعت لا عن اصل مبني عليه وهو قوله

وهو قوله ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن دعا الى مثلها فاقتلوه ومنها انه شك

عند موته في صلاحيته للامامة فانه قال عند موته وددت اني سالت رسول الله عليه السلام

عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله ومنها انه رضي الله عنه خالف الرسول عليه

السلام في الاستخلاف ومخالفة النبي عليه السلام يدل على عدم استحقاقه للامامة وخالف ايضا النبي عليه السلام

في توليته من عزله النبي عليه السلام اعني عمر بن الخطاب فانه عليه السلام بعثه في جيش فرجع منهزما

وولاه امر الصدقات فعزله وايضا قد خالف النبي عليه السلام في التخلف عن جيش اسامة فانه عليه السلام

لما جهز جيش اسامة في مرضه الذي قد مضى نحبه فيه قال ملعون من تخلف عنه وكان ابو بكر وعمر

وعثمان فيه فحبس ابو بكر نفسه عن الخروج معه ومنها انه ولى اسامة على ابي بكر فهو افضل من ابي

بكر ولم يول على علي قط احدا فهو افضل من اسامة ومنها ان النبي عليه السلام لم يوله شيئا

في حال حيوته وحيث بعث به الى مكة ليقرا سورة براءة على الناس في الموسم نزل جبريل عليه السلام

على النبي عليه السلام بعد ذلك وقال انه لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فبعث عليا في اثره و

امره ان يتناول منه السورة ويقراها على اهل مكة وعزل ابا بكر عن ذلك فهذا يدل على انه لا يصلح

للامامة ومنها ان ابا بكر لم يكن عارفا بجميع الاحكام والشرايع فانه قطع يسار السارق واحرق

لجاة بالنار وهو يقول انا مسلم ولم يعرف الكلالة فانه سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة

برايي فان اصبت فمن الله وان اخطات فمن الشيطان ولم يعرف ارث الجدة فان جدة سالته

عن ارثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله تع ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي عم

اعطاه السدس واضطرب في كثير من الاحكام وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح على قصوره

علمه فلم يصلح للامامة ومنها ان خالد بن الوليد قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج

بامراته وخطب امراته ليلة قتله ولم يقتله ابو بكر قصاصا ولم يعزله وقال لا اغمد سيفا سله الله

على الكفار وانكر عليه عمر ومنها انه دفن في بيت رسول الله عليه السلام وقد نهى الله تع دخوله حال

حيوته بغير اذنه فلا يجوز دخوله بعد موته ومنها انه بعث جماعة الى امير المؤمنين لما امتنع عن

بيعته فاضرم النار فيه وفيه فاطمة وكثير من اكابر بني هاشم واخرجوا عليا وضربوا فاطمة فالقت

جنينها ولما بويع ابو بكر صعد المنبر فجاه الحسن والحسين وردا على ابي بكر وانكرا عليه ومنها انه ندم

على كشف فاطمة وهذا يدل على خطايه في ذلك هذا جملة مطاعنهم في حق ابي بكر رضي الله عنه والجواب عن الاول

لا نم انه خالف كتاب الله تع في منع ارث فاطمة فان الاية الدالة في التوارث من العمومات وتخصيص

الكتاب العام بالسنة جايز غير مخالف للكتاب وعدم موافقة الصحابة له في رواية هذا الحديث

لا يدل على عدم صدقه ورواية الواحد العدل تفيد ظن صدقه والعمل بالظن واجب في الاحكام الشرعية

وعن الثاني انه لا نم ان فاطمة ادعت فدكا وعلى تقدير انها ادعته فلا نم انه سلم لم يعطها بلا بينة

ولا نم ان عليا شهد لها وعلى تقدير انه شهد لا يجوز ان يحكم بشهادة عدل واحد ولا بعدل

مع امراة

وعصمة المدعي لا تقتضي الحكم على وفق دعواه بلا بينة شرعية وتصديق ازواج النبي عليه السلام
في ادعاء الحجرات لعل لعلمه بصدق دعواهن واشتهار ذلك عند اصحاب رسول الله واشتغال تلك الى
اولاد هاشم عهد عمر بن عبد العزيز لا يدل على خطاء ابي بكر ولا يخفى ذلك على من له ادنى تميز وعن الثالث
لا نم ان فاطمة اوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر وعلى تقدير تسليمه لا يدل على نقص ابي بكر ولا نم انها
انما اوصت لاجل الغضب عليه لجواز ان تكون لها غرض آخر وعن الرابع انه لا يكون فيه ما يدل على
عدم اهليته لا سيما مع اتفاق الامة عليه ومع قولهم لا نقيلك ولا نستقيلك رضيك رسول الله عليه السلام
لديننا افلا نرضاك لدنيانا ولعل ذلك انما كان للتواضع من حمل اعباء المسلمين والتقليد لامور الدين
او الامتحان ليعرف الموافق من المخالف او غير ذلك من الاحتمالات فلا ينهض شبهة في نفي
الاستحقاق للامامة وعن الخامس لا نم ان هذا القول على تقدير صدقه يستدعي معصية فان صرف
الترطبة لا تقتضي وقوع الطرفين وعلى تقدير وقوع المعصية منه لا تقتضي عدم استحقاقه
للامامة فان الامامة غير مشروطة بالعصمة وعن السادس ان قول عمر رضي الله عنه لا ينبغي ان
يحمل على ان بيعته لم يكن صحيحا ولا مجمعا عليها والا لكان طعنا في امامة نفسه ولا يخفى على عاقل ان عمر
في غاية العقل والكياسة والعاقل لا يقول ما يقدح في نفسه ومرتبته فان ذلك غاية الجنون فلا
ينبغي نسبته اليه بل المراد بقوله فلتة اي بغتة فجاه وقوله وقى الله شرها اي شر الخلاف الذي كاد يظهر
عندها بين المهاجرين والانصار منا امير ومنكم امير لان البيعة كانت شرا وذلك انه قد يضاف الشي
الى الشي اذا ظهر عنده وان لم يكن منه كقوله تعالى بل مكر الليل والنهار اضاف المكر الى الليل والنهار
وليس المكر منهما بل يظهر عندهما وقوله تعالى حتى تفيء الى امر الله فاقتلوه اي الى حتى الحالة الموجبة لتبديل
الكل وعن السابع انه لا يدل على شكه في صحة امامته بل يدل على مبالغته في طلب الحق ونفي الاحتمال
البعيد فانه يحتمل ان يكون الامام في نفس الامر منصوصا عليه وان كان ذلك الاحتمال بعيدا مع
جزمه في الظاهر بنفسه وعن الثامن انا لا نم ان الاستخلاف وتولية العمر مخالفة الرسول عليه السلام
وانما يكون مخالفة له لو نص الرسول عليه السلام على عدم الاستخلاف وعدم توليته وهو ممنوع
ولا نم ان ابا بكر وعمر اخلا في تعيين اسامة لا مطلقا بل بالنظر الى عموم امر رسول الله عليه السلام
وكان ذلك لاصلاح الدين ولعله راى المصلحة في اقامة عمر في المدينة اكثر للدين وتخصيص العموم بالراي
جائز عند ابي بكر وعلى اصول اهل الحق كما علم في اصول الفقه وعن التاسع لا نسلم انه عليه السلام
لم يوله شيئا في حال حيوته فانه قد امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة بالناس

مرضه وصلى خلفه ويدل على ذلك ما روي جابر بن عبد الله وما روي عن عبد الله ابن زمعه
وما روي عن ابن عباس وما روي عن المغيرة وما روي رافع عن ابن عمر عن ابيه رضي الله عنهم
ولئن سلمنا انه لم يوله شيئا في حيوته ولكن لا يدل ذلك على عدم اهليته للامامة ولا نم انه عزله عن
قراءة سورة بل المروي انه ولاه الحجيج وردفه بعلي لقراءة سورة براءة وقوله لا يؤدي عني الا رجل
مني قلنا انما كان ذلك لانه كان من عادة العرب انهم اذا ارادوا اخذ المواثيق والعهود لا يفعل
ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله على سنن عهدهم وعن العاشر انه ان
اريد به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن لا يكون
هذا من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة مشاركون له في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة
وان اريد به انه لم يكن من اهل الحل والعقد والاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها
باستنباطها من مداركها فهو ممنوع وقوله انه قطع يسار سارق قلنا لعل ذلك من غلط الجلاد
واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو راي اكثر
اهل الفقه وقوله انه احرق فجاءة بالنار قلنا اذا كان مجتهدا فكل مجتهد مواخذ بما ادى اليه ظنه وقوله
ان فجاءة كان يقول انا مسلم قلنا لم يثبت ذلك فلعله ثبت عنده انه كان زنديقا والزنديق غير مقبول
التوبة على راي صحيح واما قوله في مسئلة الكلالة والجد فليس بدعا من المجتهدين ان يختلفوا
عن مدارك الاحكام ويسالوا من احاط بها ولهذا رجع علي في حكم المولى الى قول المقداد وفي بيع
امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع وعن الثاني عشر انا لا نم انه
وجب على خالد الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه سمع منه الردة وتزوج
بامراته في دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا وقد قتله
بعض الصحابة خطأ لظنه انه ارتد ولعل زوجته كانت مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار
عمر عليه لا يدل على القدح في امامة ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر لغلبة ظنه بخطائه
كما ينكر بعض المجتهدين على بعض وعن الثالث عشر ان دفنه في بيت رسول الله عليه السلام لا يدل
على القدح فان الحجرة كانت ملكا لعائشة رضي الله عنها وقد دفن فيها باذنها والمنع من دخول
المؤمنين بيت النبي حال حيوته دون اذنه لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته اذا كان ملكا لغيره
وعن الرابع عشر ان تاخر علي عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطروا امر
ولهذا اقتدى به واخذ من عطاياه وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته

وصحبه بعده حتى قال خير هذه الامة بعد نبيها ابو بكر وعمر والاخبار الدالة على بغض ذلك
من موضوعات الاعداء وتشنيعات السفهاء من الاغبياء ولم ينقل شيء من ذلك على السنة الثقات السفهاء الاغبياء خ
وارباب العدالة من الرواة والدليل على صحة امامة ابي بكر اتفاق الامة بعد وفات الرسول عليه السلام
على نصبه وعقد الامامة له واتباع الصحابة له في ايام حيوته وموافقتهم له في غزواته ونصب الولاة
والحكام وتنفيذ اوامره ونواهيه وذلك شايع ذايع علم بالتواتر علما لا ريب فيه واما الدلايل
والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عمر للامامة فمنها انه غير عارف باحكام الشرع فانه امر
ان يرجم حامل وامر ايضا ان يرجم مجنونة فقال معاذ في الاول اذ كان لك عليها سبيل فلا سبيل
لك على حملها فقال عمر لولا معاذ لهلك عمر وقال علي في الثاني القلم مرفوع عن المجنون فقال عمر لولا علي
لهلك عمر ومنها انه كان جاهلا بالظواهر فانه يتشكك في موت النبي عليه السلام فانه لما قبض رسول الله
عليه السلام كان يقول لا يتركوا هذا القول حتى تقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت
النبي عليه السلام حتى تلى ابو بكر عليه قوله انك ميت وانهم ميتون وقوله تعالى افان مات او قتل انقلبتم
على اعقابكم فقال عمر كاني لم اسمع هذه الاية وذلك يدل على انه لم يكن عالما بالظواهر ولا باياته ومنها
انه كان ينهى ويمنع عن المغالاة في مهور النساء حتى قامت اليه امراة فقالت الم يقل الله واتيتم
احديهن قنطارا فقال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات ومنها انه كان اعطى ازواج النبي
عليه السلام من بيت المال حتى كان اعطى عايشة وحفصة عشرة الاف درهم كل سنة واخذ من
بيت المال ما بين الف درهم فانكر عليه ذلك فقال كان ذلك على سبيل القرض ومنع اهل البيت
الخمس الذي اوجبه الله تعالى لهم ومنها ما روي انه قضى في الجد بمائة قضية وروي تسعين قضية
ومنها انه فضل في قسمة الغنيمة المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم
ولم يكن ذلك في زمن النبي عليه السلام ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس
ثلث كن على عهد رسول الله انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة
الحج وحي على خير العمل ومنها ان عمر خالف رسول الله حيث لم يفوض امر الامامة الى اختيار
الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين بعده فاختار الشورى وجعل نص خ
الامامة في ستة نفر على الوجه المذكور في كتب التواريخ ومنها انه لما طال المنازعة بين ابي بكر
وفاطمة رد ابو بكر فدكا عليها وكتب لها كتابا بذلك فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر وسالها
عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وحرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك والجواب

عن الاول

عن الاول انه لم يعلم بالحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر وقوله لولا معاذ لهلك عمر اي بسبب
ما كان ساله من المشقة بتقدير العمل بالحالتين بعد الرجم لعدم المبالغة في البحث عن حالهما وعن الثاني
ان تشكيكه في حال موت النبي لا يدل على جهله بالظواهر فان تلك الحالة كانت حال تشويش البال
واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات وخفاء الواضحات بسبب موت النبي عليه السلام
حتى انه نقل ان بعض الصحابة في تلك الحالة صار اعمى وبعضهم اخرس وبعضهم جن وبعضهم هام على
وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام فاذن لا يليق بالعاقل ما قيل من الايات وعن الثالث
انه لم ينه عما اقتضاه الكتاب بل انما نهاه على معنى انه وان كان جايزا شرعا فتركه اولى نظرا الى امر
المعاش لا بالنظر الى الامر الشرعي وقوله كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس
وعن الرابع ان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فانه مع ما راه في نظام واجتهاده من المصلحة
في ذلك لم يجز اعطاؤهن ولعله انما منع اهل البيت من الخمس لانه اطلع في اجتهاده على معارض اقتضى
ذلك وعارض به نص الكتاب وبالجملة فمخالفة المجتهد في الامور الظنية لما هو ظاهر لغيره لا يوجب
القدح فيه والا لزم ذلك في كل واحد من المجتهدين المختلفين وهو باطل وعن الخامس انه كان
مجتهدا وكان يجب عليه اتباع ما اوجبه ظنه في كل وقت وعن السادس مثل ما مر في الرابع
وعن السابع انه كان حرم المتعتين ومنع حي على خير العمل لانه ظهر عنده الجزم له بعد الجواز والمجتهد علي خ
تابع لما اوجبه ظنه وعن الثامن انه لا يكون مخالفا لفعله عليه السلام كما ان تنصيص ابي بكر على
خلافته واحد معين لا يكون مخالفة لما مر وعن التاسع انه غير صحيح لانه لم يرو واحد من الثقات
الذين يعتمد على رواياتهم والذي يدل على صحة امامته ان ابا بكر كان اماما حقا لما عينا وقد راه
اهلا للامامة ووضع الامر فيه فعهد اليه بالامامة واجتمعت الصحابة على جعل العهد طريقا
في انعقاد الامامة فكانت امامة عمر منعقدة وبيان عهده اليه شايع وذايع ونقل بالتواتر
نقلا لا ريب فيه واجماع الامة من الصحابة على ان ذلك طريق في انعقاد الامامة متواتر والذي
يدل على انه اهل للامامة ما ورد في حقه من النصوص والاخبار وقد يدل بها عنه ما قيل من
الترهات وهذه وان كانت احادا غير ان مجموعها ينزل منزلة التواتر منها قوله عليه السلام
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عليه السلام في حق ابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل
الجنة وقوله عليه السلام لو لم ابعث لبعثت يا عمر ومنها ما روي ان جبريل عليه السلام نزل على محمد عليه السلام
وقال له يا محمد ربك يقريك السلام وقل له انه راض عني كرضاي وقال عليه السلام عمر سراج اهل الجنة

وقوله عليه السلام يوم بدر لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه غير عمر ولا منافاة بين هذا
الحديث وبين قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم اذ الاية جارية في اسقاط العذاب عنهم
ورسول الله فيهم وهذا الخبر يتعلق على نزوله ونزوله عليهم ممتنع والرسول فيهم ومما يدل على
علو شانه ما اشتهر وشاع وذاع انه نادى وهو بالمدينة يا سارية الجبل الجبل وكان سارية
بنهاوند فسمع صوته وانحاز الى الجبل ومن ذلك ما ظهر له من حسن السيرة واستقامة الامور
وحمل الناس على المحجة البيضاء واستيصال الكفار واعلاء كلمة الاسلام شرقا وغربا وفتح البلاد
واستقرار العباد مع خشونته في الدين والتواضع لعباد الله ومن هو بهذه المنزلة من الله
ورسوله وباجماع الامة وله هذه المناقب والصفات فبعيد عند العاقل اصغاؤه الى ما
قيل في حقه من الاكاذيب والاتفاقات التي لا اصل لها عند الثقات واما الدلايل والمطاعن
الدالة على عدم صلاحية عثمان للامامة فمنها ان عثمان ولي امور المسلمين من ظهر فسقه واحدثوا
في امر المسلمين ما احدثوا فانه اولى الحكم طريد رسول الله ورده ولم يرده رسول الله ولا ابو بكر
ولا عمر وولى الوليد بن عتبة فظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعد بن العاص
على كوفة وظهر منه ما اخرجه به اهل الكوفة وولى عبد الله ابن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكاه
اهلها وتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة وولى اقاربه ورفع ابناء
ابي معيط على رقاب الناس بعد نهي عمر له عن ذلك وكراهية لهم ومنها انه اثر اهله بالاموال و
فرقها عليهم وبذر في التفريق حتى انه نقل عنه انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار و
منها انه حمى لنفسه وذلك مناف للشرع ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب
ابن مسعود حتى كسر ضلعين من اضلاعه عند احراق المصحف وحرمه العطاء سنتين فاخذ من
ذلك الضرب وضرب عمارا حتى فتق امعاءه وضرب ابا ذر ونفاه من الشام الى الربذة
وكان حبيب رسول الله من غير ذنب ومنها انه اسقط القود عن عبد الله ابن عمر قاتل
الهرمزان وكان مسلما واسقط حد شرب الخمر عن الوليد بن عتبة وقد وجب القود وحد
الشرب عليهما الحد علي وقال علي لا تعطل حد الله تعالى وانا حاضر ومنها ان الصحابة خذلوا
خذلوا عثمان حتى قتل وقال علي الله قتله ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام وعابوا غيبته
عن بدر واحد والبيعة وهذا يدل على عدم صلاحيته للامامة والجواب عن الاول انه
انما رده لان عثمان كان قد استاذن رسول الله في رده فاذن له في ذلك ولم يتفق رده في زمن

فبعيد
اولى
عتبة
الكوفة
مسبعة
الناس

عتبة

النبي عليه

عليه السلام حتى آل الامر الى ابي بكر وعمر فذكر لهما ذلك فطلبا معه شاهدا آخر على ذلك فلم يتفق
حتى آل الامر اليه فحكم فيه بعلمه وقوله انه ولى الوليد قلنا انما ولاه لظنه انه اهل الولاية و
ليس من شرط الوالي ان يكون معصوما ولا جرم لما ظهر منه الفسق عزله وحده وعلى هذا تقرير الجواب
عن كل من ولاه وظاهرهم الصلاح وان يكون في نفس الامر صالحا وانما ولى اقاربه لانهم كانوا
اهلا للولاية ولانم ان عمر نهاه عن رفع ابناء ابي معيط وكراهية جميع الناس لهم ممنوع وكراهية
البعض لا تمنع جواز التولية وعن الثاني لانم انه اثر اهله باموال بيت المال بل باموال الخاصة
وهو كان متمولا واثار اقاربه باموال خاصة مستحسن وعن الثالث انه لم يختص هو بالحمى
فانه كان في زمن الشيخين فان قيل انه قد زاد قلنا لاحتمال زيادة المواشي والامور المصلحية
مما يختلف باختلاف الاوقات بالزيادة والنقصان وعن الرابع لانم ان ما وقع منه في
حق الصحابة اشياء منكرة قوله انه ضرب ابن مسعود قلنا ان صح ضربه فقد نقل انه لما اراد
عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه
منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان فادبه على ذلك ولانم انه مات من ذلك
وانما حرمه العطاء سنتين لانه راى صرفه الى من هو احوج منه اولى لانه قد استغنى عنه قوله ضرب
عمارا قلنا انما فعل ذلك به بطريق التاديب لانه روي انه دخل عليه واساء عليه الادب
واغلظ له في القول بما لا يجوز الجري بمثله على الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه
وان افضى ذلك الى الهلاك فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جائز له كيف وان
ما ذكروه لازم على الشيعة حيث ان عليا قتل اكثر الصحابة في حربه فاذا جاز القتل المفسد
جاز التاديب له قوله ضرب ابا ذر قلنا لانه بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ
الناس في مناقب الشيخين يقول لهم لو رايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا
الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكاد يفسد باقواله الامور والاحوال فاستدعاه
من الشام وكان اذا راى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم
وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء ادبه
عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له اما ان تلحق واما ان تخرج الى حيث شئت
فخرج الى الربذة غير منفي ومات بها وعن الخامس لانم انه اسقط القود وحد الشرب قوله
لم يقتل عبد الله بن عمر قلنا لانه كان مجتهدا وقد قال هذا القتل جرى في غير سلطاني فلا يلزمني

تخرج
ومشوش

حكمه وذلك لانه قتله قبل عقد الامامة لعثمان وهذا هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله وانما اخرجه من
الحرب لكون علي معه من شرط الحرب ولهذا احده بعد ذلك وعن السادس ان الصحابة ما خذلته الا لعلمهم
بان السفاف والاوباش قد مالوا على قتله حيث لا يمكن دفعهم ونسبة الاساءة الى السفهاء و
الاوباش اولى من نسبة التزوير والكذب اليهم واما قول علي رضي الله عنه قتله معه فيقوله وانا معه و
يكون معناه الله تع يقتلني معه ولم يرد انه اعان على قتله وانما ذكر مثل هذا اللفظ ارضاء للمؤمنين
ومداراة للخارجين حتى لا يحيل عليه الامر ويتشوش الحال والذي يدل على ذلك ما روي انه قال
والله ما قتلته ولا مالات على قتله وانه انفذ الحسن والحسين لنصرته في نصرته فقال عثمان لا حاجة لي
الى ذلك والذي يدل على صحة امامته ان عمر جعل الامامة شورى في ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن
ابن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص لانه كان يرا انهم افضل خلق الله تع في زمانهم وان
الامامة غير صالحة لغيرهم وقال في حقهم مات رسول الله وهو عنهم راض الا انه تردد في التعيين
ولم يترجح في نظره واحد منهم على الباقين واراد ان يستظهر براي غيره في التعيين يدل على ذلك
قوله ان اقتسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الكثرة وانما اغلب على الظن
وان استووا فكونوا في الجانب الذي فيه عبد الرحمن ولهذا فانه لم يعين واحدا منهم للصلوة عليه مخافة
ان يقال مال اليه وعينه بل وصى بذلك الى صهيب ثم اتفق المسلمون بعده على عثمان لاستجماعه شرايط
الامامة وتحققها فانه كان فيه فضايل كثيرة ومناقب مشهورة مما لا اخفاء فيه فانه جهز جيش العسرة
واشترى بير رومة وزاد في مسجد رسول الله وجمع الناس على مصحف واحد بعد ما كاد وقوع الاختلاف
بين الناس في القرآن واختيار النبي عليه السلام له في تزويج ابنتيه وقوله عليه السلام له لما ماتت الثانية
لو كانت لنا ثالثة لزوجناك وما اشتهر من كف النبي عليه السلام رجله عند دخول عثمان عليه وقوله
عليه السلام في حقه كيف لا استحيي ممن يستحيي منه الملايكة وقوله عليه السلام وزنت بامتي فوضعت
في كفة وامتي في كفة فرجحت بامتي ثم وضع ابو بكر مكاني فرجح بامتي ثم وضع عمر مكانه فرجح بهم ثم
وضع عثمان مكانه فرجح بهم ثم رفع الميزان وكان مع ذلك كله من الزهاد والعباد المجتهدين يختم
القرآن في كل ليلة في ركعة واحدة حتى نزل في حقه قوله تع امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقايما
يحذر الاخرة ويرجوا رحمة ربه الاصل وعلي افضل لكثرة جهاده وعظم بلايه في وقايع النبي
باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر وحنين وغيرها ولانه
اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول ورجوع الصحابة اليه في اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال

ورجعت

النبي عليه السلام اقضاكم علي واستناد الفضلاء في جميع العلوم اليه واخباره هو بذلك ولقوله وانفسنا
ولكثرة سخايه على غيره وكان ازهد الناس بعد النبي واعبدهم واحلمهم واشرفهم خلقا واقدمهم
ايمانا وافصحهم واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله واحفظهم لكتاب الله العزيز و
لاخباره بالغيب واستجابة دعايه وظهور المعجزات عنه واختصاصه بالقرابة والاخوة ووجوب
المحبة والنصرة ومساواة الانبيا وخبر الطاير والمنزلة والغدير وغيرها ولانتفاء سبق كفره
ولكثرة الانتفاع به وتميزه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية الشرح لما فرغ عن المطاعن
شرع في بيان افضلية علي على غيره من الصحابة اختلف الناس ههنا فذهب اهل السنة الى ان
ابا بكر افضل من علي وذهبت الشيعة الى ان عليا افضل واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه
منها ان عليا اكثر جهادا واعظم بلاء في غزوات النبي عليه السلام مثل غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب
وخيبر وحنين وغيرها من الغزوات وذلك معلوم مشهور مسطور في مواضعه فيكون افضل
لقوله تع فضل الله المجاهدين على القاعدين درجة ومنها ان عليا اعلم الصحابة يدل على ذلك قوة
حدسه وشدة ملازمته للرسول وكثرة استفادته منه ورجوع الصحابة اليه في اكثر الوقايع المشكلة
والمسايل المعضلة بعد غلطهم فيها وقوله عليه السلام اقضاكم علي والاقضى اعلم لاحتياجه الى جميع
انواع العلوم واستناد العلماء والفضلاء في جميع العلوم اليه كما هو مذكور في مواضعه وحكم
علي بانه اعرف مثل قوله والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل
الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم ولا شك انه صادق واذا كان
اعلم يكون افضل لقوله تع قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تع يرفع الله الذين
امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ومنها قوله تع وانفسنا وانفسكم بيان ذلك ان النبي عليه
دعا عليا الى ذلك المقام وذلك يدل على انه افضل من جميع الصحابة وبيان دعايه اليه ما ورد
فيه من الاخبار الصحيحة وايضا فان قوله وانفسنا ليس المراد به نفسه لان الانسان لا يدعو
نفسه كما لا يامر نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم قد اندرجوا في قوله تع و
ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد وان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين
وليس ذلك المدعو غير علي بالاجماع فتعين ان يكون عليا وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة
ان دعاه الى المباهلة يدل على انه عليه السلام في غاية الشفقة والمحبة لعلي والا لقال المنافقون
ان الرسول ليس على ثقة من امره حيث انه لم يخرج للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب
وزيادة

لم يكن

النبي

الشفقة والمحبة للمدعو الى المباهلة اما ان يكون الرئاسة عن نفسه او لكونه افضل والاول باطل
والا لكان العباس اولى من ذلك ولما كان علي اولى من اخيه عقيل لتساويهما في القرابة فلم يبق
الا لكونه افضل ومنها ان سخاوته اكثر من سخاوة غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج
على نفسه واهل بيته مع شدة احتياجهم حتى تصدق في الصلوة بخاتمه على المسكين ونزل في حقه
ويطعمون الطعام على حبه وانه ازهد الناس بعد رسول الله يدل على ذلك ما اشتهر عنه من التخشن في المأكل
والملابس وترك التنعم حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا مع اتساع ابواب الدنيا عليه ومنها انه اعبدهم
فانه روي انه رضي الله عنه صار جبهته كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل
واحلمهم فانه عفى يوم الجمل عن مروان بن الحكم مع شدة عداوته لعلي وعفى عن اهل البصرة محاربيه و
اشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته ومنها انه اقدمهم ايمانا يدل
على ذلك ما روي ان النبي عليه السلام قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا قرب من عين
المدة وقوله عليه السلام اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وما روي عن علي انه كان يقول انا اول من صلى
واول من امن بالله ورسوله ولا سبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر
عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله تع والسابقون
السابقون اولئك المقربون وبتقدير ان لا يكون ايمانه سابقا على ايمان جميع الصحابة غير ان ايمانه
كان سابقا على ايمان ابي بكر يدل على ذلك قول علي رضي الله عنه على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق
الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر ومنها
انه افصحهم وابلغهم بعد رسول الله حتى قيل لكلامه انه فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق ومن كلامه
تعلم الفصحاء اصناف الفصاحة والبلاغة ومنها انه اشدهم رايا واحسنهم تدبيرا يدل على ذلك اشارته
الى عمر بتخلفه عن حرب الروم والفرس وبعث السرية اليهم واشارته الى عثمان بامور فيها صلاحه وصلاح
المسلمين ومنها انه اكثرهم حرصا على اقامة حدود الله تع ولم يساهل في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة
والمحبة ومنها انه احفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر ائمة القراء يسندون قراءتهم اليه كابي عمرو وعاصم
وغيرهما لانهم يرجعون الى ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي فيكون افضل من غيره من الصحابة
ومنها انه اخبر عن الغيب في مواضع كثيرة كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى الثدي
قال والله ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجد من تحت قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي عليها شعر
واخبر بقتل نفسه في رمضان وبولاية الحجاج ومنها انه كان مستجاب الدعاء كما هو مشهور ان الله

قد استجاب له في مواضع كثيرة ومنها انه قد اظهر المعجزات وقد اشير الى اكثرها فيما تقدم ومنها ان عليا والاصح
اختص بالقرابة فانه عليه السلام لما اخى بين الصحابة اخذ عليا اخا لنفسه ومنها ان عليا اختص بوجوب محبته
فانه كان اولى القربى ومحبة اولى القربى واجبة لقوله تع قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى
ومنها انه اختص بالنصرة لرسول الله عليه السلام يدل عليه قوله تع في حق النبي عليه السلام فان الله
هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه هكذا
نقله ابو صالح عن ابن عباس ومحمد بن علي وجعفر كما نقل الثعلبي وغيره في تفسيره والمراد بالمولى
ههنا الناصر اذ هو القدر المشترك بين الله وجبريل وعلي وذلك يدل على انه افضل لان ظاهر
الاية الحصر اذ لو لم يكن للحصر لما كان للتخصيص بذكر الله وجبريل وعلي فائدة وتقديره لا ناصر
لمحمد غير الباري وجبريل وعلي واختصاص علي بالنصرة دون باقي الصحابة دليل على انه افضل منهم
نظرا الى ان نصرة النبي من افضل العبادات ومنها ان عليا كان مساويا للانبياء المتقدمين يدل
على ذلك قوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه
والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم
والانبياء افضل من باقي الصحابة فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل
ومنها خبر الطائر بيان ذلك انه عليه السلام اهدي له طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك
اليك ياكل معي فجاء علي واكل معه والاحب الى الله تع هو من اراد الله زيادة ثوابه وليس في ذلك
ما يدل على كونه افضل من النبي والملائكة لانه قال ائتني باحب خلقك اليك والماتي به الى النبي عليه السلام
يجب ان يكون غير النبي فكانه قال باحب خلقك اليك غيري ولقوله ياكل معي وتقديره ائتني باحب
خلقك اليك ممن ياكل لياكل معي والملائكة لا ياكلون وبتقدير عموم اللفظ للكل فلا يلزم من تخصيصه
بالنسبة الى النبي والملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهما ومنها خبر المنزلة وهو قوله عليه السلام
انت مني بمنزلة هرون من موسى وكان هرون افضل اهل زمانه عند موسى فلا بد وان يكون
علي كذلك ومنها خبر الغدير وهو قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق مع علي كيف ما دار وقد بين ان المراد
بالمولى ههنا الاولى بالتصرف فيكون افضل ومنها خبر خيبر بيان ذلك انه بعث ابا بكر الى خيبر
فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فغضب الرسول عليه السلام لذلك فلما اصبح خرج الى الناس
ومعه راية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار

فيوض له المهاجرون فقال عليه السلام ابن علي فقيل انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية
وذلك يدل على ان ما وصفه به مفقود فيمن تقدم فيكون افضل منهما ويلزم منه ان يكون افضل من جميع
الصحابة ومنها انه قد انفي سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف
باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي عليه السلام كفرة ولا شك ان المؤمن الموحد الذي لم يزل خاليا
عن الشرك والكفر افضل من غيره ومنها ان عليا انتفاع المسلمين به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على
ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به حتى قال رسول الله يوم الاحزاب لضربة علي
خير من عبادة الثقلين ومنها اختصاصه بمزيد الكمالات النفسانية والبدنية والخارجية كالعلم والزهد
والكرم والشجاعة وحسن الخلق ومزيد القوة وشدة الباس والقرب من رسول الله نسبا وصهرا
فانه ابن عم رسول الله وزوج البتول وابو السبطين وقد اشير الى تفاصيل ذلك في مواضع متكثرة
والجواب ان يقول لا نم ان عليا كان اكثر جهادا وعلى تقدير ان يكون اكثر جهادا بالقتال ومنازلة
الابطال من غيره فليس في ذلك ما يدل على انه افضل من غيره مطلقا لجواز اختصاص غيره بفضيلة
لا وجود لها فيه كالجهاد مع النفس بالعبادات والجهاد مع العدو باقامة البراهين ودفع
الشبهات او غير ذلك ولا نم ان عليا اعلم الصحابة وقوله افضاكم علي لا يدل على انه اعلم بل غايته انه
محتاج الى جميع انواع العلوم التي تتعلق بها القضاء وفصل الخصومات ولا يدل ذلك على بلوغه
في كل واحد منها الى الغاية القصوى والنهاية العليا وعلى هذا ان كان اعلم من غيره من جهة اشتماله
على اصول العلوم فلعل غيره اعلم منه لبلوغه في احاد العلوم النهاية التي لم يبلغها علي رضي الله عنه
ولئن سلم انه اعلم الصحابة وانه افضل بالنسبة الى فضيلة العلم فلا يلزم ان يكون افضل من غيره مطلقا
لجواز اختصاص غيره بفضيلة غير فضيلة العلم يكون بها افضل من علي ولا نم ان المدعو الى الباهلة
علي فانه روي ان المراد من انه وخدمه يدل على ذلك ذكرهم بصيغة الجمع ولو كان المراد به عليا لكان
مجازا والاصل عدمه ولا نم انه ليس المراد من قوله وانفسنا نفسه قوله الانسان لا يدعو نفسه
قلنا ان اردتم انه لا يدعو نفسه حقيقة فسلم وان اردتم به انه لا يدعو نفسه مجازا فممنوع فانه
ان اراد من نفسه شيئا يصح ان يقال دعا نفسه الى ذلك الشيء وهو ان كان مجازا فحمله على علي
ايضا مجاز فان عليا ليس هو نفس النبي عليه السلام حقيقة وليس احد المجازين اولى من الاخر ولئن
سلم ان عليا هو المدعو الى المباهلة لكن لا نم انه يلزم من ذلك ان يكون افضل من الصحابة وقوله ان
دعوته الى المباهلة تدل على ان النبي عليه السلام في غاية الشفقة على المدعو قلنا سلم قوله اما ان يكون

الى جملة العلوم خ

وهذا القدر يكفينا فان الادعى احاطته بجميع العلوم بل كونه اعلم من باقي الصحابة

ازيد قربه من النبي عليه السلام او لزيادة فضله قلنا لا نم الحصر اذ امكن ذلك لمجموع امور لا وجود
لها في غير المدعو وهو اصل القرابة واصل الفضل مع زيادة الالف وكثرة معاشرة لا لزيادة الفضيلة
وعلى هذا امكن اختصاص علي بهذه الامور دون غيره من الصحابة وهو كذلك ولا نم ان ما اشتهر
ونقل من سخاوته وزهده وشرف خلقه وحلمه وعبادته وطلاقة وجهه يدل على انه افضل من غيره
في هذه الصفات بل غايته انه يدل على اتصافه بهذه الصفات واتصافه بهذه الصفات لا يقتضي
زيادته على غيره في هذه الصفات ولا نم ان ايمانه كان سابقا على ايمان جميع الصحابة فانه روي
انه عليه السلام قال ما عرضت الايمان على احد الا وكان له كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم وذلك
يدل على ان ابا بكر سبقه الى الايمان على من عداه لانه لو لم يكن كذلك لتاخر في الايمان لا لعدم حاجته
الى تعلم النبي عليه السلام في دعائه الى الايمان وذلك يستحيل من النبي عليه السلام ولئن سلم ان ايمانه
سابق على ايمان ابي بكر الا ان اسلام ابي بكر بعد البلوغ واسلام علي قبل البلوغ بدليل ما نقل عنه
من الشعر وهو قوله سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلم واسلام العاقل البالغ
افضل من اسلام الصبي لان صحة اسلام العاقل البالغ متفق عليه وصحة اسلام الصبي مختلف فيها
ولئن سلم ان من سبق الى الاسلام افضل لكن من جهة سبق الاسلام لا مطلقا ولا نم انه افصحهم
وعلى تقدير التسليم فلا نم ان الافصح افضل ولئن سلم انه افضل فلا نم انه افضل مطلقا بل غايته انه
افضل في هذه الصفة ولا نم انه اسدهم رايا وما نقل عنه من الاشارة الى عمر وعثمان لا يدل على صحة
رايه في هاتين الصورتين ولا يدل على انه اشد رايا من جميع الصحابة واما شدة حرصه على اقامة
الحدود وحفظه لكتاب الله واحترازه عن العيب واستجابة دعائه وظهور الكرامات منه واختصاصه
بالولاء فيدل على كماله وفضله ولا يدل على انه افضل من غيره ولا نم انه اختص بوجوب المحبة
فان جميع الصحابة مشاركون له في وجوب المحبة لهم ولا نم انه اختص بالنص لرسول الله ولا نم ان
المراد من صالح المؤمنين علي بل المراد خيار المؤمنين هكذا ذكره اكثر المفسرين وقال الضحاك
المراد به ابو بكر وعمر وقال علا بن زياد المراد به الانبياء ولا نم ان مساواته لكل واحد منهم في الفضيلة
والا يلزم خلاف الاجماع وان يكون افضل من كل واحد منهم وهو باطل واذا لم يلزم ان يكون
مساويا لهم في الفضيلة لم يصح الاستدلال به وحديث الطير لا يدل على انه احب الخلق مطلقا بل امكن
ان يكون احب الخلق بالنظر الى شيء دون شيء او بعض الاشياء بان يقال احب خلقك في كل شيء
او في بعض وعند ذلك فلا يلزم من زيادة ثوابه في بعض الاشياء على غيره الزيادة في كل شيء بل جاز

فكان
بل لتقصير النبي عليه

لكل في صفة يوجب مساواته م

ان يكون غيره ازيد ثوابا منه في شيء آخر فان قيل فما معنى هذا التشريف اي فائدة في قوله ائتني باحب خلقك
اليك قلنا الفائدة فيه تخصيصه عن غيره بانه احب الى الله من وجه وحديث المنزلة قد مر الكلام عليه
واما قوله من كنت مولاه فعلي مولاه فلا يدل على انه افضل واما حديث خيبر فلا يدل ايضا على ان
عليا افضل من ابي بكر وعمر بل غايته ان مجموع ما وصفه به من كونه يحب الله ورسوله ويحبه
الله ورسوله وانه كرار غير فرار لم يجتمع فيهما ويجوز ان يكون عدم الاجتماع فيهما لتحقق فرارهما
ويلزم من ذلك ان يكون افضل منهما بالنظر الى هذا الوجه ولا يلزم ان يكون افضل منهما مطلقا
لجواز ان يكون كل واحد منهما افضل من علي من وجه آخر ولا نسلم ان انتفاء سبق كفره يدل على انه
افضل وانما يلزم ان لو كان سبق كفر غيره بعد بعثة الرسول واما على تقدير سبق الكفر قبل
البعثة فلا ولئن سلم ان انتفاء سبق الكفر مطلقا يوجب الافضلية ولكن لا نسلم انه يوجب الافضلية
مطلقا ولا نسلم ان انتفاع المسلمين بعلي اكثر من انتفاعهم بغيره فان انتفاع المسلمين بابي بكر وعمر اكثر
ولا يخفى ذلك على من نظر في حالهما ونصرهما للدين فان الاسلام لا تقوى باحد كما قوي بابي بكر وعمر
واما اتصافه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية فيدل على انه كان كاملا فاضلا ولا يدل
على انه افضل من غيره من الصحابة ولئن سلم ان الوجوه التي ذكرت دالة على ان عليا افضل من
باقي الصحابة الا انه معارض بما يدل على ان ابا بكر افضل منه من ذلك قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي
ماله يتزكى قال اكثر اهل التفسير انها نزلت في حق ابي بكر وعليه اعتماد العلماء فيكون ابو بكر
موصوفا بكونه اتقى والاتقى هو الاكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم عند
الله هو الافضل ومنه قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر امر كل واحد بالاقتداء
بهما ويدخل فيه علي ويلزم ان يكون مفضولا بالنسبة الى ابي بكر وعمر لانه ان لم يكن مفضولا اما
مساو او افضل فان كان مساويا يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان افضل ينبغي ان يكون الامر
بالعكس ومن ذلك ما روي ان ابا الدرداء كان يمشي امام ابي بكر فقال له النبي عليه السلام اتمشي امام
من هو خير منك فقال ابو الدرداء اهو خير مني فقال له النبي عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت
بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر ومن ذلك قوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا
كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين ومن ذلك قوله عليه السلام لا يؤم القوم ابو بكر ثم
وتقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات يدل على انه افضل ومن ذلك قوله عليه السلام
يابى الله ورسوله الا ابا بكر ومن ذلك قوله عليه السلام ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا

اشارة هذا الى تحقيق الجواب اذ الفضل ما شهدت به الاعداء

لا ينبغي لقوم يكون فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره صح

لا يختلف عليه اثنان ومنه قوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر ومن ذلك قوله عليه السلام وقد ذكر
ابو بكر عنده واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني
بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف ومنه قول علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر
ثم الله اعلم ومنه ما روي عنه كرم الله وجهه انه قيل له الا توصي فقال ما اوصى رسول الله حتى
اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم ومنه قوله عليه السلام
لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجب
له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي واعلم انه يجب تعظيم جميع اصحاب رسول الله والكف عن مطاعنهم
وحسن الظن بهم وترك التعصب والبغض على بعضهم وترك الافراط في اظهار محبتهم بحيث يؤدي
الى القدح في غيرهم قال الله تعالى مدحهم في مواضع كثيرة من القرآن وقد اثنى رسول الله عليه السلام
عليهم وهم بذلوا المهجة في نصرة رسول الله بالجهاد وصرف الاموال فكيف يجوز للمؤمن بالله ورسوله
ان يبغض من هو موصوف بهذه الصفات الاصل والنقل المتواتر دل على الاحد عشر ولوجوب
العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ومحاربوا علي كفرة ومخالفوه فسقة الشرح
لما ذكر ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام علي اراد ان يشير الى باقي الائمة وهم احد عشر
الحسن ثم الحسين ثم زين العابدين ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم علي الرضا
ثم محمد الجواد ثم علي النقي ثم الحسن العسكري ثم الامام المنتظر واحتج على امامتهم على هذا
الترتيب بوجوه الاول النقل المتواتر من الشيعة قرنا بعد قرن وخلفا عن سلف وانه دال على
امامة هؤلاء منه ما روي انه عليه السلام قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة
تاسعهم قائمهم ومنه ما روي مسروق قال بينا نحن عند عبد الله ابن مسعود اذ يقول لنا شاب
هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال عدد نقباء بني اسرائيل الثاني ان الامام يجب ان يكون
معصوما وغير هؤلاء ليس معصوما اجماعا فتعين العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم
وذلك محال الثالث ان كل واحد من هؤلاء متصف بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية
مثل النسب ومكمل لغيره وهذا دليل على استحقاقه للخلافة لانه افضل من اهل عصره ولا يجوز
العقل تقديم المفضول على الافضل وفي هذه الوجوه نظر لا يخفى على المتامل ولما فرغ من بيان
الامامة اشار الى ان محاربي علي كفرة ومخالفيه فسقة اما الاول فلقوله عليه السلام حربك يا علي حربي
ولا شك ان محارب رسول الله عليه السلام كافر واما الثاني فلان حقية امامته وصحة مبايعته واجبة

ساني

في غيرهم صح

الاحد عشر صح

الهادي صح

فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وساءت مصيرا والجواب ان محاربه علي يكون مخطيا ظاهرا ويكون من الفئة الباغية ان كانت محاربته
عن شبهة وكذا محاربه كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفته فلا يخ اما ان يكون عن اجتهاد
اولا فان كان الاول فالظاهر انه خطاء لا ينتهي الى التفسيق لانه مجتهد والمخطي في الاجتهاد
لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفة ساير الخلفاء الراشدين رضوان
الله عليهم اجمعين / الاصل المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل
بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل والكرة ووجوب الخلاء واختلاف
المنفعات ممنوع اقول الشارح لما فرغ من المقصد الخامس شرع في المقصد السادس
في المعاد وما يتبعه من الوعد والوعيد ولما كان هذه المباحث متوقفة على بيان جواز
عالم آخر مماثل لهذا العالم اشار الى امكانه واحتج عليه بالعقل والسمع اما العقل فلان العالم
المماثل لهذا العالم مثل هذا العالم وحكم المثلين ممكن الوجود واحد فان احد المثلين من الممكنات
اذا كان ممكنا وجوده كان مثله ايضا ممكنا وجوده فمثل هذا العالم ممكن وجوده واحتج من زعم
ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين الاول ان الفلك بسيط لما بين فشكله كرى فلو فرض عالم آخر لكان
كريا فيعرض بين العالمين خلاء وهو محال اجاب عنه بانا لا نم ان العالم كرى ولين سلم انه كرى ولكن
لا نم وجوب الخلاء على تقدير عالم آخر لجواز ان يكون كل من العالمين في ثخن جرم محيط بهما كما يكون
التداوير في ثخن الافلاك فلا يلزم خلاء الثاني لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه العناصر
الاربعة فان لم يطلب امكنة عناصر هذا العالم يلزم اختلاف منفعات الطبايع في مقتضياتها
وان طلبت يلزم ان يكون في الامكنة الاخر بالقسر دايما اجاب بانا لا نم انه يلزم اختلاف المنفعات
بالطبايع في مقتضياتها على تقدير ان لا يكون طالبة لهذه الامكنة لجواز ان يكون طبايعها
مخالفة لطبايع هذه العناصر وان كانت مماثلة لها في الحقيقة / الاصل والامكان يعطي
جواز العدم والسمع دل عليه ويتاول في المكلف بالتفرق كما في قصة ابراهيم الشرح اختلفوا
في ان العالم هل يصح عدمه ام لا فمنع القدماء من الفلاسفة صحته وذهبت الكرامية الى ان
العالم محدث ويمتنع الفناء وذهبت الاشعرية وابو علي الى جواز فناء العالم عقلا وذهب
ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع ثم ان الاشاعرة قالوا انه يفنى من جهة ان الله تع لا يخلق
الاعراض التي تحتاج الجواهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض

هي الاكوان وقال في بعضها ان الفاعل المختار يفني بلا واسطة وقال في مواضع آخر ان الجوهر
يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر وقال
امام الحرمين مثل ذلك وذهب بعضهم الى انه اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وذهب
ابو الهذيل الى انه كما انه قال كن فكان يقول افن فيفنى وذهب ابو علي وابو هاشم الى ان الله تع
يخلق الفناء وهو عرض يفني جميع الاجسام وهو لا يفني وقال ابو علي الله يخلق لكل جوهر فناء وقال
الباقون بان فناء واحدا يكفي لافناء الكل فهذه هي المذاهب واحتج المصنف على العدم بالامكان
فانه قد بينت ان العالم ممكن الوجود فيستحيل ان يجب بالذات او يمتنع بها لامتناع الانقلاب فيجوز
العدم عليه كما جاز الوجود له والى هذا اشار بقوله والامكان يعطي جواز العدم والدلايل السمعية
دلت على وقوع العدم مثل قوله تع هو الاول والآخر فان الآخرة حق الله تع لا يكون متصورا
الا ان يبقى بعد فناء الممكنات ومثل قوله تع كل شيء هالك الا وجهه قوله ويتاول في المكلف بالتفرق
اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة
المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد تقرير الجواب ان يقال
انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه
يتاول العدم بتفرق الاجزاء لانه بعد تفرق اجزائهم يصدق عليهم انهم هالكون ويتاول
المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفريق والذي يصحح هذا التاويل قصة ابراهيم فانه لما
طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال الله تع في جوابه فخذ اربعة
من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا فانه يظهر منه
انه اراد باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت / الاصل واثبات الفناء ضد
غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام
انقلاب الحقايق والتسلسل الشرح لما بين كيفية الانعدام اراد ان يشير الى بطلان
اثبات الفناء فقال الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته كان جوهرا فلا يكون ضد الجوهر
وان كان قايما بغيره فلا بد وان يكون قايما بجوهر ابتداء او بتوسط فلا يكون ضد الجوهر ايضا
فلا يكون منافيا للجوهر ولان الفناء لو كان منافيا للجوهر لم يكن اعدامه للجوهر اولى من اعدام
الجوهر له لان منع منافي الموجود دخول المنافي الطاري له في الوجود اولى من دفع الطاري
له ولان الفناء لو كان موجودا يلزم الانقلاب او التسلسل والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة

ان الفنا اما ان يكون واجبا لذاته وح يلزم الانقلاب لانه كان معدوما والا لم يكن الجوهر موجودا اصلا ثم صار موجودا وكل ما هذا شانه كان ممكنا واما ان يكون ممكنا لذاته فح يصح عدمه وعدمه لا يكون لذاته والا يلزم الانقلاب بل بسبب وهو ضده وح يلزم التسلسل في الاصل واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشي على نفسه اما ابتداء او بواسطة الشرح ذهبت طايفة الى ان الجوهر باق ببقاء قايم بذاته واذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر فقال المصنف اثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين وذلك وذلك لان البقاء لا يخ اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقا والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار انه يكون قايما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قايم به فاذا اراد الله اعدام الجوهر لم يوجد البقا فانتفى الجوهر فابطل المصنف ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشي على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني لحصوله في الزمان الثاني لو كان هو نفس البقاء يلزم توقف الشي على نفسه ابتداء او معلول للبقاء وح يلزم توقف الشي على نفسه بواسطة الاصل ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضيه بثبوت الجسماني من دين محمد مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف الشرح اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طايفة من المحققين الى ان المعاد النفساني يمكن اثباته بالبراهين العقليه واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبيا لان تصديق الانبيا واجب عقلا لانهم صادقون وذهب طايفة الى المعاد الجسماني دون النفساني وذهبت طايفة الى نفيهما واحتج المصنف على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله تع وعد المكلفين بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصيه بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد الثاني ان الله تع كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصيه بحسب ما يقتضي الحكمة والا لكان ظالما تع عما يقولون علوا كبيرا وفيهما نظر لانهما مبنيان على قاعدة التحسين والتقبيح

العقليين وان العدل واجب على الله تع وقد عرفت ما فيه والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني فلما ثبت ان النفس الناطقة مجردة عن المواد وانها تبقى بعد الخراب ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في التنزيل مثل قوله تع فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله تع ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين وقوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستبد العقل باثباته ولكن قد ورد في التنزيل ايات كثيرة داله على اثباته بحيث لا يقبل التاويل منها قوله تع قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ايذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى فالضرورة تقضي بان المعاد الجسماني من دين محمد عليه السلام وامكان العود ثابت لان المراد بالعود جمع الاجزاء وهو ممكن بالضرورة واليه اشار بقوله تع قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدن الماكول جزء بدن الاكل فليس بان يعاد جزء بدن احدهما اولى من ان يعاد جزء بدن الاخر وجعله جزء البدنين محال فيمتنع ان لا يعاد واحد منهما تقرير الجواب ان الجزء الاصلي لاحدهما فضل للاخر فيرده اليه اولا والاصل وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعاد الشرح احتج القايلون بامتناع العود بوجوه الاول انه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون وصول الثواب والعقاب في الافلاك او في العناصر او التناسخ والاول يوجب انخراق الافلاك ويلزم ايضا حصول الجنة فوق الافلاك لان وصول الثواب الى المكلف في الجنة والجنة في السماء على تقدير ثبوتها فيلزم عدم كروية الافلاك ويلزم ايضا دوام الاحتراق مع دوام الحيوة وهو ممتنع وايضا يلزم تولد البدن من غير التوالد وهو ممتنع وايضا يلزم ان يكون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك لان وصول الثواب دايما ووصول العقاب بالنسبة الى البعض دايما يوجب التحريكات الغير المتناهية اجاب المصنف عن هذه الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع

بينه

عظامهم

علينا

بكم ان

المتفرقه

ن

وبناص

في شي مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جايزا واذا كان عدمها جايزا كان انخراقها ايضا جايزا وحصول الجنة فوق الافلاك جايز وكونها ممنوعة وعلى تقدير كونها لا يستلزم حصول الجنة فوقها عدم كونها ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن لانه الله تعالى قادر على كل مقدور والتولد ممكن كما في خلق آدم والنوع الجسمانية قد لا يتناهى افعالها وكذا فعلها بواسطة الاصل ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال لانه اخلال به لان المشقة من غير عوض ظلم ولو امكن الابتداء به كان عبثا وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف والسمع الشرح لما بين المعاد الجسماني اراد ان يشير الى الثواب والعقاب والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والمدح قول ينبي عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الرفع والمكلف يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب وبفعل المندوب وبفعل ضد القبيح والاخلال بفعل القبيح ويشترط في استحقاق الثواب والمدح ايقاع الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه وايقاع المندوب لندبه او لوجه ندبه وايقاع فعل ضد القبيح لكونه ترك القبيح والاخلال لانه اخلال بالقبيح لانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكر بل لاجل امر اخر لا يستحق ثوابا ولا مدحا وكذا لو فعل ضد القبيح او اخل بالقبيح لا لما ذكر بل لغرض اخر من لذة او غيرها لم يستحق ثوابا ولا مدحا وانما استحق الثواب والمدح لما ذكر لان الاتيان لما ذكر مشقة فالتزام المشقة عن القادر الحكيم من غير عوض او نوص هو الاضرار ظلم والظلم قبيح والقبيح لا يصدر عن القادر الحكيم والعوض هو النفع فذلك النفع لا يخ اما ان يمكن الابتداء بذلك النفع وح ينبغي ان يستحق بها ذكر الثواب والمدح وفيه نظر لانه مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وقد عرفت ما فيه ويستحق المكلف العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم قول ينبي عن اتضاع حال الغير مع قصده وانما يستحق العقاب والذم بفعل القبيح او الاخلال بالواجب بوجهين احدهما عقلي والاخر سمعي اما العقلي فلان العقاب على ما ذكر لطف لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها وهو معلوم قطعا واللطف على الله واجب واما السمع فلما عرف من الايات والاحاديث الدالة على ان الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب الاصل ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين الشرح هذا جواب

عن اعتراض

اعتراض وارد على ان الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق الذم تقرير الاعتراض ان الاخلال بالواجب لو كان سببا لاستحقاق الذم لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في مكلف واحد وهو ممتنع تقرير الجواب ان اجتماع المتضادين الاستحقاقين باعتبارين اما استحقاق المدح فباعتبار الاخلال بالقبيح واما استحقاق الذم فباعتبار الاخلال بالواجب ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين الاصل وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ولقضاء العقل به مع الجهل الشرح ذهب ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المصنف بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر النعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق الثواب وبان العقل قاض بوجوب شكر المنعم وجاهل بالتكاليف الشرعية فقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف لا تكون شكرا الاصل ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل او الاخلال به شاقا لا دفع الندم على فعله ولا اسقاط النفع العاجل اذا فعل للوجه الشرح اشترط في استحقاق الثواب كون الفعل الواجب او المندوب او الاخلال بالفعل القبيح مشتملا على المشقة لان الموجب لاستحقاق الثواب المشقة فاذا انتفت انتفى استحقاق الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة دفع الندم على فعل الطاعة فانه حال الصدور صدر الفعل يمتنع الندم عليه فلا فايدة في اشتراط رفعه ولا يشترط انتفاء استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل اذا فعله المكلف لوجه الوجوب او لوجه الندب او للوجوب او للندب الاصل ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما الشرح ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان الفعل الموجب للثواب والفعل الموجب للعقاب يستحق فاعلهما التعظيم والاهانة الاصل ويجب دوامهما لاشتمالهما على اللطف ولدوام المدح والذم ولحصول نقيضهما لولاه ويجب خلوصهما والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما وهو ادخل في باب الزجر الشرح ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعم

والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق المدح

السعد

العاجل

لاشتماله

وعقاب اهل الجحيم عقلا واختاره المصنف واحتج عليه بان دوام الثواب على الطاعة
ودوام العقاب على المعصيه بعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون
لطفا واللطف واجب بان الموجب لاستحقاق الثواب والعقاب هو الموجب للمدح والذم و
المدح والذم غير مقيد بزمان دون زمان بل يكون دايما فلابد وان يكون الموجب الاخر وهو
الثواب والعقاب دايما لان دوام احد الموجبين يستدعي دوام الموجب الاخر وبانه لولا دوام
الثواب والعقاب لكان الثواب والعقاب منقطعين وح يلزم حصول نقيضهما اي يلزم
بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول الضرر الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي
هو الضرر حصول النفع الذي هو نقيضه وحصول نقيضي الثواب والعقاب منافي لهما لان
الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا خالصين عن الشوايب لانه لولم يكن الثواب والعقاب خالصين
لكان الثواب والعقاب انقص حالا مما هو عوض لهما والتفضل على تقدير حصوله في الثواب
والعقاب الخالصين عن الشوايب لانه ادخل في الزجر عن المعاصي الاصل وكل ذي مرتبه
في الجنه لا تطلب الازيد ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد اسقاط المشقه وغناوهم بالثواب عن مشقه
ترك القبايح واهل النار يلجيون الى ترك القبايح الشرح هذا اشارة الى جواب اعتراض تقريره
ان الثواب لا يخلص عن الشوب وذلك لان اهل الجنه درجاتهم متفاوته فمن كان ادني مرتبه يكون
مغتما اذا شاهد من هو اعلى درجه ولانه يجب على اهل الجنه الشكر على نعم الله تع ويجب عليهم الاخلال
بالقبايح وكل ذلك مشقه فلا يكون الثواب خالصا عن الشوب تقرير الجواب ان كل ذي مرتبه في الجنة
لا تطلب مرتبه ازيد من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من هو اعلى درجه منه وان سرورهم بالشكر يبلغ
الى حد اسقاط المشقه وان غناهم بالثواب ومنافعه يغني عنهم مشقه ترك القبايح لانه ح ترك القبايح
لا يكون مشقه عليهم واما اهل النار فانهم يلجيون الى ترك القبايح فلا تصدر القبايح عنهم فيكون عقابهم
خالصا عن الشوب الاصل ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تع خاصه
الشرح ذهب جماعة من المعتزلة الى جواز الثواب يجوز ان يتوقف على شرط النبي لكان العارف
بالله وحده من غير ان يصدق واختاره المصنف واحتج عليه بانه لولم يتوقف الثواب على شرط
النبي عليه السلام في رسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله وحده من غير
ان يصدق النبي عليه السلام موتيه مستقله فلولم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب المعرفه المستقله
وان لم يصدق النبي عليه السلام الاصل والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تع فمن يعمل مثقال ذره

ولعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعيفا وحصول المتناقضين مع التساوي الشرح اختلف في المؤمن
اذا اجتمع له طاعات ومعاص فذهبت الاشاعرة الى انه لا يجب على الله ثوابه وعقابه بل ان اثاب فبفضله
وان عاقب فبعدله وله اثابة العاصي وعقاب المطيع وذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط
والتكفير بمعنى ان المكلف اسقط ثوابه المتقدمة بالمعصيه المتاخرة وكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته
المتاخرة واختار المصنف نفي الاحباط والتكفير واحتج عليه بانه ظلم والظلم على الله محال
وبان قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ينافيه قوله ولعدم الاولوية الى آخره اشارة الى بطلان مذهب
لمساواه | ابي هاشم وتقرير مذهبه انه يسقط الاقل بالاكثر ويسقط الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزايد مستحقا وهو الموازنة
تقرير الدليل على بطلانه انه لو فرض ان المكلف اذا استحق خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب
فاسقاط احدى الخمسين من العقاب دون الاخرى ليس اولى من العكس ولو فرض انه استحق خمسة
اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان ترتب اسقاط احدهما على الاخرى يلزم صيرورة
المغلوب غالبا وان تساويا لزم وجودهما معا لان علة عدم كل منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة
لوجدا دفعة لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فيما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم
الجمع بين النقيضين الاصل والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب
بايمانه ولقبحه عند العقلاء والسمعيات متاوله ودوام العقاب مختص بالكافر الشرح
اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دايم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل
الى المطلوب زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج وذهب
الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه واحتجوا عليه بان الكافر المبالغ في الاجتهاد اما
ان يصير واصلا الى الحق او يبقى ناظرا وكلاهما ناج ويمتنع ان يودي الاجتهاد الى الكفر والكافر اما مقلد
للكفر واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصر في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعه في العذاب قوله تع وما جعل
عليكم في الدين من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الجاحدين او الدين لم يدخلوا فيه واما ان عذاب
السنة؟ | اصحاب الكباير هل هو منقطع فذهب اهل السنة والامامية من الشيعه وطايفة من المعتزلة الى انه منقطع
واختاره المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تع فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فاذا استحق العقاب بالمعصيه فاما ان يقدم الثواب
على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المطلوب وبانه لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد
الله مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره ان لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا واما السمعيات التي تمسك
المعتزلة

بما في عدم انقطاع العذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا
فيها والجواب اما بتخصيص العمومات بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم بان الثواب
العقاب ينبغي ان يكون دايما لما تقدم فان اريد بدوام العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم والا فممنوع
الاصل والعفو واقع لانه حقه تع فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر التارك فحسن
اسقاطه ولانه احسان وللسمع الشرح اختلفوا في جواز العفو فذهب جماعة من المعتزلة
الى انه جايز عقلا غير جايز سمعا وذهب قوم الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المصنف واحتج
على وقوعه عقلا بان العقاب حق لله تع فجاز له اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف
لا ضرر على الله في تركه وكلما كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان
والاحسان على الله تع واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلايل السمعية مثل قوله تع ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة
الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الاصل والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع
ويبطل بنا في حقه ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متاولة بالكفار الشرح
اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تع عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا
فذهب طايفة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وذهب طايفة
الى ان الشفاعة للعصاة من امة محمد عليه السلام في اسقاط عقابهم وهو الحق عند المصنف وابطل
المصنف الاول بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب لكنا شافعين
في النبي عليه السلام لانا نطلب زيادة المنافع للنبي عليه السلام وهو مستحق للثواب والتالي باطل
لان الشافع اعلى مرتبة من المشفوع له قوله ونفي المطاع اشارة الى جواب دليل على المذهب
الاول تقرير الدليل ان الله تع قال وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تع قبول الشفاعة
عن الظالمين فلا تكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب ان الله تع نفى الشفيع الذي
يطاع ونفي الشفيع المطاع لا يستلزم نفي الشفيع قوله وباقي السمعيات متاولة اشارة الى جواب
استدلالهم بالسمعيات مثل قوله تع وما للظالمين من انصار وقوله تع يوم لا تجزي نفس عن نفس
شيئا وقوله تع وما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الايات متاولة بتخصيصها بالكفار
بالكفار جمعا بين الادلة الاصل وقد قيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما

وثبوت

وثبوت الثاني له لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكباير من امتي الشرح وذهب طايفة الى
ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المصنف صدق الشفاعة
فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة
منافع واسقاط مضار ثم بين ان ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي عليه السلام ادخرت شفاعتي
لاهل الكباير من امتي الاصل والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح
او اخلال بواجب ويندم على القبيح لقبحه والا لانتفت وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك الاخلال
بالواجب الشرح التوبة هي الندم على المعصية في الحال والعزم على ترك مثلها في الاستقبال وقد اتفقوا
على وجوبها واحتج المصنف على وجوبها بامرين الاول ان التوبة دافعة الضرر الذي هو العقاب
او الخوف منه ودفع الضرر واجب فما به يدفع الضرر ايضا يكون واجبا الثاني ان الندم على فعل القبيح
او على الاخلال بالواجب واجب قطعا فيكون التوبة واجبة ويجب على التايب ان يندم على فعل
القبيح لقبحه اذ لو لم يكن الندم على القبيح لقبحه لانتفت التوبة فان من ندم على المعصية لحفظ
صحة بدنه او لغرض آخر لا يحصل التوبة له وان كان غاية التوبة خوف النار فكذلك اي لم تتحقق التوبة
لان توبة الخايف ليس ندما على قبح الفعل فيكون كمن ندم حفظا لسلامة بدنه وكذا الاخلال بالواجب
انما يكون الندم عليه توبة اذا كان الندم لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه حفظا
لسلامة بدنه او لخوف النار لم يكن توبة الاصل ولا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب
ولو اعتقد فيه الحسن صحت التوبة الشرح اي اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال
بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال يلزم ان لا يصح الندم من قبيح دون
قبيح وهو مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح وانما يلزم مما ذكرنا ما هو موافق لمذهب ابي
هاشم لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح فقد ظهر انه لم يندم عن القبيح لقبحه بل لغيره فلا يصح الندم
واحتج ابو علي بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك
لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبايح
في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة
الاتيان بواجب دون واجب وقول المصنف ولا يتم القياس على الواجب اشارة الى جواب هذا
الاحتجاج تقريره ان هذا القياس لا يتم للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا
يكون للتعميم

فلا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه مثبتا لا يكون للتعميم فيحصل
باتيان واجب دون واجب ولذلك فان من حلف ان لا ياكل الرمانة لحموضتها ان يجتنب عن كل رمانة ان يجب عليه الاكل كل رمانة ح
حامضة بخلاف من حلف ان ياكل رمانة لحموضتها فانه لا يجب ان ياكل كل رمانة حامضة ولو اعتقد
التائب في بعض القبائح الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول
شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه الاصل وكذا المستحقر الشرح اى اذا استحقر احد
الفعلين من حيث القبح والاخر استعظمه من حيث القبح حتى اعتقد بالحقير ان وجوده بالنسبة الى
العظيم كعدمه فتاب عن العظيم تقبل توبته لانه تاب عنه لقبحه الاصل والتحقيق ان ترجيح الداعي
على الندم عن البعض بعث عليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح كما في الدواعي الى الفعل ولو
اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم وبه يتناول الكلام امير المؤمنين علي واولاده والا لزم الحكم ببقاء
الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة الشرح لما بين مذهب ابي هاشم واتى على اراد ان يبين ما هو الحق
عنده وبيانه انه يصح التوبة عن قبيح دون قبيح اذا كانت الداعية الى ترك بعض القبائح راجحة بسبب
اقتران الها كعظم الذنب او كثرة الزواجر مثل الشفاعة عند العقلاء وعند ذلك على داعية بعض
ولا يصح التوبة عن قبيح دون قبيح اذا كانت الدواعي الى ترك الجميع متساوية وذلك لان ترجح الدواعي
الى الندم على البعض بعث على ذلك الندم وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح يتحقق الندم على
البعض بسبب ترجح داعية ولم يحصل الندم عن البعض وان اشترك الجميع في الدواعي لان رجحان
الداعي يخصص ذلك البعض بالوقوع فلا يكون عدم الندم عن الاخر والا لعلم انه ما ترك القبيح لقبحه البعض م
بل لانه داعي لذلك الندم الغير الواقع ما ترجح وذلك كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال تقع بحسب
الدواعي فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض اخر اختص الفعل الذي يكون داعيته
راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي واذا تشارك الدواعي في الترجيح اشترك وقوع
ما نقل م الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض وبهذا يؤول عن علي واولاده من ان التوبة لا يصح عن
بعض دون بعض فانه لو لم يأول بهذا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب من الكفر المقيم على صغيره
مثل الكذب وهو خلاف اجماع المسلمين الاصل والذنب ان كان في حقه تع من فعل قبيح كفى فيه
الندم والعزم وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقايه وقضائه وعدمهما وان كان في حق ادمي
استتبع ايصاله ان كان ظلما او العزم عليه مع العذر والارشاد ان كان اضلالا وليس ذلك جزءا الشرح

ارادان

اراد ان يشير الى اقسام التوبة بحسب ما يتوب منه فقوله التوبة ان كانت عن ذنب يتعلق بحق الله تع
فان كانت عن فعل قبيح كشرب الخمر والزنا كفى فيها الندم والعزم وان كانت عن الاخلال بالواجب اختلف
حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما فبعضه يسقط بمجرد الندم والعزم على ترك المعاودة وبعضه يحتاج عنه م
الى القضاء كالصلوة وبعضه يبقى الى ان يؤدي كالزكوة وان كانت عن ذنب يتعلق بحق الادمي استتبع
ايصاله ان كان ظلما ولم يتعذر الايصال بان كان صاحب الحق او وارثه باقيا وانما يصل الحق الى
المستحق بان يرد المال ويسلم البدن او العضو للقصاص الى اولياء المقتول لاستيفاء الحق وان تعذر
وجب العزم على ترك المعاودة وان كان الذنب الذي يتعلق بحق الادمي اضلالا له وجب ارشاده
من اضلاله ورجوعه عما اعتقد بسببه ان امكن ذلك وهذه التوابع ليست جزءا من التوبة فان العقاب
يسقط بالتوبة وقيام المكلف بالتوابع اتمام للتوبة فان ترك التوابع لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة
الاصل وجب الاعتذار على المغتاب مع بلوغه الشرح اى اذا كان الذنب الذي يتعلق
بحق الادمي هو الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار من صاحبه ان بلغه الاغتياب اليه لانه اوصل
اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار عنه والندم عليه وان لم يبلغ اليه لا يلزم
الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين الندم لله تع فانه خالف نهيه
والعزم على ترك المعاودة الاصل وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال وفي وجوب التجديد
اشكال وكذا المعلول مع العلة الشرح قيل يجب على التائب التفصيل ان كان يعلم القبائح
مفصلا بان يتوب عن كل واحد منها وان كان يعلم القبائح مجملا يجب عليه التوبة عن القبائح مجملا
وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التوبة عن المفصل التفصيل وعن المجمل بالاجمال
فقال المصنف وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال لجواز الاجزاء لامكان ان يحصل بالندم على كل قبيح
صدر منه وان لم يذكره مفصلا وقيل اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد
التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها يصدر منه ثم قال المصنف وفي وجوب التجديد اشكال
لانه يجوز ان لا يصدر المعصية منه عند ذكرها بدون الندم واذا صدر العلة عن المكلف وجب
الندم عن العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة له فيجب
الندم عن الرمي والاصابة الاصل ووجوب سقوط العقاب بها والعقاب يسقط بها لا
بكثرة ثوابها لانها قد تقع محبطة ولولاه لانتفى الفرق بين التقدم والتاخر والاختصاص والابتلا
في الاخير لانتفاء الشرط الشرح ذهب المصنف الى وجوب سقوط العقاب بالتوبة فان من اساء
الى غيره

واعتذر عليه وعرف منه الامر عاجز عن تلك الاشارة بالكلية فانه يلزمه عند العقلاء ان لا يقبل
اعتذاره ويذمه بعد الاعتذار والعقاب يسقط بالتوبة لا بكثرة ثواب التوبة على معنى ان التوبة
اذا وقعت على شروطها اسقطت العقاب من غير اعتبار امر زايد وقال قوم انها يسقط العقاب
بكثرة ثوابها واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجوه الاول ان التوبة قد تقع محبطة بغير
ثواب كتوبة الخارجي من الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لتوبته اصلا الثاني انه لولا
سقوط العقاب بالتوبة وحدها بل بكثرة ثوابها لا يبقى الفرق بين تقدم التوبة على المعصية وتاخيرها
عنها والتالي باطل اما الملازمة فلانه حينئذ يكون التوبة كغيرها من الطاعات التي يسقط العقاب بكثرة
ثوابها والطاعات التي غيرها لا فرق بين تقدمها وتاخيرها عن المعاصي فكذا التوبة واما بطلان
التالي فلانه لو انتفى الفرق بين التقدم والتاخير لكان التائب عن المعاصي اذا كفر او فسق يسقط
عنه العقاب الثالث انه لو اسقطت التوبة العقاب بكثرة ثوابها لا ينتفي اختصاص بعض العقاب
بالاسقاط دون بعض لان الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب والتالي باطل لان بعض العقاب
مختص بالسقوط بان يكون التوبة عن ذنب يستحق ذلك العقاب فان قيل لو كانت التوبة بذاتها
مسقطة للعقاب ولا بكثرة ثوابها لكانت مقبولة في الآخرة اجيب بانها انما لم تقبل في الآخرة لانتفاء
الشرط لان التوبة مشروطة بان يقع ندما على القبيح لقبحه وفي الآخرة يقع للالجاء فلا يكون الندم
للقبح فلم يتحقق شرطها فلهذا لا تقبل والى هذا الجواب اشار بقوله ولا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط
الاصل وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه وساير السمعيات من الميزان
والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها الشرح عذاب
القبر واقع لانه ممكن عقلا لا اخفا في امكانه وقد تواترت الدلايل السمعية الدالة على وقوعه فيكون
واقعا ومن الدلايل الدالة على وقوعه قوله تع النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وجه الاستدلال بها انهم يعرضون على العذاب قبل يوم
القيامة وذلك لا يكون الا قبل الانتشار من القبور وقوله تع في حق قوم نوح اغرقوا فادخلوا
نارا والفاء للتعقيب من غير مهلة فيكون ظاهره في عذاب القبر وقوله تع ومن اعرض عن ذكري
فان له معيشة ضنكا وقد حمل اهل التفسير المعيشة الضنك على عذاب القبر والحمل على هذا اولى
من حملها على سوء الحال ونكد العيش حال الحيوة لان من اعرض قد يكون في الدنيا انعم عيش ومنها
ما روي انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير اما احدهما فكان لا يستتر

من البول

من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر
من البول وما روي انه عليه السلام قال في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلف بها اضلاعه
وما روي انه عليه السلام قال ان الميت ليعذب ببكاء اهله وقد حمل على ما اوصى بذلك وما روي انه عليه
كان يكثر من قوله اللهم اني اعوذ بك من عذاب جهنم ومن عذاب القبر ومن فتنة المسيح الدجال وما روي
انه عليه السلام خرج بعدما غربت الشمس فسمع صوتا فقال ان اليهود تعذب في قبورها والروايات
الماثورة في هذا اكثر من ان تحصى واما ساير السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب
فممكنة عقلا والله تع عالم بالكل قادر على الكل وقد دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها الاصل
الثالث في الممكنات الموصوفة بغير العلم بوجودها الاصل والسمع دل على ان الجنة والنار
مخلوقتان الآن والمعارضات متاولة الشرح ذهب الاشاعرة واكثر المتكلمين الى ان الجنة
والنار اللتين هما دار الثواب والعقاب مخلوقتان وذهب عباد الضيمري وابو هاشم وعبد الجبار
الى انهما غير مخلوقتين الآن ثم زعم عباد انه يستحيل في العقل ذلك قبل حلول المكلفين فيهما وخالفه
ابو هاشم وزعم ان خلقهما الآن غير ممتنع عقلا وانما يمتنع سمعا والسمع دل على انهما مخلوقتان الآن
لقوله تع وجنة عرضها كعرض السماء والارض اعدت للمتقين وقوله تع واتقوا النار التي وقودها الناس
والحجارة اعدت للكافرين والاعداد يدل ظاهرا على وجودهما الآن لان اهل اللغة اتفقوا على ان اعداد
الشي ينبي عن وجوده وتهيئته والفراغ منه وقوله تع اسكن انت وزوجك الجنة وقوله تع قلنا اهبطوا
منها جميعا وقوله تع ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وقوله اعددت
لعبادي الصالحين ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقوله عليه السلام ان في الجنة شجرة
يسير الراكب في ظلها مائة عام وقوله عليه السلام رايت عمرو بن عامر الخزاعي في النار واما المعارضات فمتاولة
انها لو كانتا مخلوقتين لوجب هلاكهما لقوله تع كل شي هالك الا وجهه لكن لا يمكن هلاك اكلها لقوله تع
اكلها دايم والجواب ان المراد بالاكل الماكول وهو شي للجنة باتفاق المفسرين وذلك غير دايم
لفنائه عند اكل اهل الجنة له فاذن ما هو الظاهر من دوام الاكل غير معمول به فيحمل دوام الاكل
على تجدده فيجوز ان يفنى ثم يتجدد وايضا لا نم ان المراد بقوله تع كل شي هالك الا وجهه العموم فان
ابن عباس رضي الله عنه قال في تفسيره كل حي ميت ومنها قوله تع وجنة عرضها كعرض السماء والارض فانها
دلت على ان الجنة الموعودة لا يسعها اقطار السموات والارض وهذا دليل ظاهر على ان الجنة غير
مخلوقة الآن والجواب ان الآية انما تدل على انها غير مخلوقة الآن لو كانت في السماء واما اذا كانت خارجة

عن السماء فلا يدل على ذلك وما روي انه عليه السلام قال الدرجة السفلى من الجنة فوق السماء السابعة والاصل والايمان
بالقلب واللسان ولا يكفي الاول لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ولا الثاني لقوله تعالى قل لم تؤمنوا والكفر عدم
الايمان اما مع الضد او بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء
الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه اقول الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحاق واكثر الائمة من اهل السنة الى انه عبارة
عن التصديق القلبي للرسول عليه السلام بكل ما علم مجيئه به بالضرورة وذهبت المعتزلة خذلهم الله تعالى
الى انه عبارة عن التصديق بالله وبرسوله والكف عن المعاصي وذهب اكثر اهل الاثر وابن مجاهد الى انه
عبارة عن التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان وذهب المصنف الى انه عبارة عن التصديق بالقلب
واللسان واحتج على انه لا يكفي التصديق بالقلب وحده بقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى فلما جاءهم
ما عرفوا كفروا به فانه تعالى اثبت لهم الاستيقان النفسي والمعرفة والكفر مقابل الايمان فلو كان الايمان هو
التصديق القلبي وحده لكان الاستيقان النفسي والمعرفة القلبية ايمانا واذا كانت المعرفة ايمانا لم
يعد الكفر ضرورة امتناع اجتماع المتقابلين لكن المعرفة تجتمع مع الكفر فلا تكون المعرفة هو الايمان واحتج
على انه لا يكفي التصديق اللساني بقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان الاعراب وجد
لهم التصديق اللساني يدل على ذلك قوله تعالى قالت الاعراب امنا ولم يثبت لهم الايمان يدل عليه قوله تعالى قل
لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه تعالى امر النبي عليه بان ينفي عنهم الايمان فلو كانوا مؤمنين لما امر بنفي الايمان
عنهم فلو كان الايمان هو التصديق اللساني وحده لثبت لهم الايمان لانهم مصدقون باللسان والحق ان الايمان
هو التصديق القلبي وحده لقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان واما قوله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلا يدل على ان لهم التصديق القلبي
والكفر لغة هو الستر ومنه يقال للعرب كفر درعه بثوب اي ستره ومنه قيل للزارع الكافر لانه يستر
البذر في التراب عند حراثته وفي الشرع عبارة عن عدم الايمان لا مطلقا بل عما شانه الايمان سواء كان معه
تكذيب قلبي او لساني او لم يكن واليه اشار بقوله اما مع الضد او بدونه والفسق لغة هو الخروج وفي الشرع
عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق لغة هو اظهار خلاف الباطن وفي الشرع هو اظهار الايمان واخفاء الكفر
والفاسق مؤمن لوجود حد الايمان فيه فبطل ما ذهب اليه المعتزلة من ان الفاسق ليس مؤمنا ولا كافرا بل له
منزلة بين المنزلتين والاصل والامر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر والمندوب مندوب سمعا
والا لزم خلاف الواقع والاخلال بحكمة الله تعالى وشرطهما علم الفاعل بالوجه وتجويز التاثير وانتفاء المفسدة الشرح

الامر بالمعروف هو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي قولا
او فعلا والامر بالمعروف الذي هو الواجب واجب والنهي عن المنكر الذي هو الحرام واجب ايضا والامر بالمعروف الذي
هو المندوب مندوب واختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الشرع او بحسب العقل
فذهبت الاشاعرة واهل السنة الى وجوبهما شرعا لا عقلا وذهب الحاسمي واتباعه الى وجوبهما عقلا واختار
المصنف الاول واحتج على انهما لا يجبان عقلا بانهما لو وجبا عقلا لزم احد الامرين خلاف الواقع او الاخلال
بحكمة الله تعالى واللازم باطل بقسميه فالملزوم مثله بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى لان
كل واجب عقلي واجب على من حصل فيه وجه الوجوب ولو كانا واجبين على الله تعالى فان كان فاعلا لهما
وجب وقوع المعروف وترك المنكر لان الله تعالى يحمل المكلف على المعروف ومنعه عن المنكر فيلزم خلاف الواقع
وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه تعالى مخل بالواجب العقلي وهذا الدليل يصلح الزاما
للحاسمي لا اثباتا للوجوب العقلي في نفس الامر والدليل على انه واجب بحسب الشرع قوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي امر بالاصلاح وازالة
المنكر الذي هو البغي والامر للوجوب ظاهرا واذا ثبت وجوب الامر بالمعروف في هذه الصورة
لزم وجوبه في باقي الصور اذ لا فصل بالاجماع وقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر امر بان يكون من الامة من يامر بالمعروف وينهى عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب وقوله
عليه السلام لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم
فلا يستجاب لهم اوعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب وشرط الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ان يكون فاعلهما اي فاعل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عالما بان ما يامر به معروف وان ما ينهى
عنه منكر واليه اشار بقوله علم الفاعل بالوجه وان يكون عالما بتجويز التاثير بان يجوز افضاءهما الى المقصود
فانه اذا لم يجوز تاثيرهما وافضاءهما الى المقصود لا يجب وان يكون عالما بانتفاء المفسدة فلو عرف او غلب على ظنه
مفسدة بالنسبة اليه او لبعض اخوانه في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب عليه وينبغي ان يكون الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر من غير تجسس وتجسيس لقوله تعالى ولا تجسسوا ولان التجسس سعي في اظهار الفاحشة وهو محرم لقوله تعالى
ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة ولقوله عليه السلام من اتى من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر
الله تعالى هذا ما تيسر لنا من شرح التجريد والمسؤول من الله تعالى ان يجعله نافعا للمستفيدين وذخرا لي يوم الدين والحمد لله رب العالمين

بر اشرح التجريد المنسوب الى الفاضل الكامل
صدر الملة والدين محمد الطوسي نور الله مرقده
ورضا الفاضل المحقق مولانا شمس الدين
الاصفهاني مد ظله في يوم ... في ١٠٣١
سلخ شهر رمضان المبارك في ... حسين ...
وانا الحقير ... محمد ... عن ... والديه امين

وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب في
يوم ... العبد الضعيف المحتاج
الى رحمة ربه العزيز الغفار محمد ... بن ...
... حماها الله تعالى
عن الافات
... واربعين
وسبعمائة

بلال الشيب في فودي ناديا باعلى الصوت حي على الذهاب
طمعت اقامة في دار ظعن فلا تطمع ورحلك في الركاب

ستى الكتاب وفنى الكاتبون له وفاعل الخير بعد الموت مشكور

قوله وانما قلنا ان تعريف التصور غير جامع الى آخره يمكن ان يجاب عنه بان تعالى لا نم ان تصور كل من الطرفين في القضية تصور بهذا المعنى وهو تصور التسمية التصديق بل هو تصور بالمعنى الآخر وهو المراد في التعريف

قوله لحيث نعمل الشبهة انما قلت السبه لانه لو وقع مشبهين في التقسيم والشبه عدم لزوم الانحصار والشبه على التقسيم وانما شبه عدم جامعية تعريف التصور وعدم مانعية تعريف التصديق وفساد تعريف التصديق بنافيه بما انما لان الحكم داخل في مجموع تصور كل من طرفي القضية مع الحكم وكذا في مجموع تصور المحكوم عليه مع الحكم او المحكوم به مع الحكم وبعد ان لم نقل هذه الشبهة فلا يرتفع لان تعريف الحكم خارج من المجموعين المذكورين انما يكون ان لو اعتبر المجموع مركبا واحدا ولا تحقق ذلك الاعتبار وذلك لان المجموع الحاصل من الشيئين المصاحبين لا يجب ان يكون شيئا واحدا الا باعتبار التركيب والهيئة الصورية بخلاف تصور مجموع الطرفين مع الحكم لان ذلك المجموع اعتبر مركبا بسبب الاصطلاح على تسميته بالتصديق فافهم

نقيض الاخص اعم من نقيض الاخص واحالة ذات الاساس الحاجة والاستغناء والاستلزام والاقتضاء والعوارض

والذاتيات والحقيقيات والاعتباريات انما يعرف ويحقق بحسب نفس الامر واكثر الاغلاط انما نشا من الغاس حكم

الانفس بحكم الخارج او الذهن فمن اتقن ما اصلناه ههنا سهل عليه الاطلاع على الحقايق والدقايق بل الحقيقة من

العلوم العقلية بدون معرفته كالمتعذر وقال الامام نصير الدين الطوسي نفس الامر هو العقل الفعال وما ذكرنا يعني

معقولا على انه يرد عليه ان الواجب والعقول العالية يلزم ان لا يكون موجودة في نفس الامر لامتناع كونها

في العقل الفعال ولما وجبت الفلاسفة والمعتزلة ان الماهيات بالنظر الى انفسها ملك الماهيات ضرورة رعت اتفاقي

الخارج كذلك فذهبت الى انه لا اثر للفاعل في الماهية بل في اعطاء الوجود وذهبت المعتزلة الى ثبوتها في الخارج

وثابت فيه الماهيات فيكون تحقق بعضها في نفس الامر بحسب الذهن فقط كالكليات والممتنعات وغيرهما

من الاعتبارات والنسب الوجودية يكون بالنظر الى انفسها كتقوم الجنس بالفصل والنوع مقولة على الكثيرين

وقد يكون بحسب الخارج وذلك بما يمكن تحققه في الخارج الفصل الثالث في العدم وفيه اجتماع النقيضين

اتفق اهل الحق على ان المعدوم المطلق اي الذي لا يكون في الذهن ولا في الخارج نفي محض ليس

بشيء وانما يعرض النسبة اذ ارتبط ما حال الوجودين اعني الخارجي والذهني وذهبت المعتزلة الى ان

المعدوم المطلق اذا كان ممكنا كان ثابتا وشيئا في الخارج عند العدم وزعموا ان السواد عن الوجود وعنوا

بالثبوت كون الماهية متقررة كونها ملك الماهية متقررة قالوا اراد بان يكون السواد المعدوم

ثابتا حال العدم كونه سوادا حال العدم وسلموا ان المعدوم الممتنع مثل اجتماع النقيضين نفي محض لا

ثبوت له اصلا وسموه منفيا وسموا الثابت الى الموجود والمعدوم والواسطة كما سيجيء والمعدوم

الى الثابت والمنفي وجعلوا الموجود في مقابل المعدوم اي جعلوه نقيضا له والثابت في مقابل المنفي فان قيل اذا

قسم الثابت الى الموجود والمعدوم الى الثابت والمنفي يلزم انقسام الثابت الى الثابت والمنفي لان القسم على التقسيم المقسم

فيلزم انقسام الشيء الى نفسه ونقيضه وذلك محال قلت لا نسلم ان القسم على المقسم قسم وانما يكون ان لو لم يكن

بين المقسمين عموم من وجه كقولنا الثابت اما موجود او معدوم والموجود اما واجب او ممكن فانه يصدق المقسم

الثاني مع المقسم الاول وبقسميه كما نحن بصدده فان المعدوم مع الثابت بينهما عموم من وجه لجواز صدق المعدوم

مع الثابت ومع نقيضه ولما ذهبت المعتزلة الى ان الماهية ملك الماهية بل في اعطاء الوجود هنا بعينه قول

الفلاسفة فانهم زعموا ان الفاعل لا اثر له في الماهية لان الماهية ماهية في نفسها لا بسبب جعل الفاعل الا

اذا تقرر ما سمعت هنا المعتزلة وما جعلوه ذريعة الى كون الماهية حال العدم شيئا وقد عرفت في الفصل الثاني

انه انما صرف الفريقين عن الجادة القياس بنفس الامر بالخارج لنا وجهان على ان المعدوم المطلق نفي محض حال العدم

قد لا ينفع الامكان بحت اما من قبل الله ولم يكن الجزاء الشامل من نفع اعلم

اسرع و كم من الساقط من وجه

قبل ما رجع على السلام لو شئت لا وقرت سبعين بعيرا من تفسير فاتحة الكتاب

وتقرير الوجه الاول مسبوق بتقديم مقدمة وهي ان الحكماء اتفقوا على ان القضية الحملية اذا اعتبرت فاما ان تعتبر
باحد الاعتبارات الثلاث الخارجي والحقيقي والذهني فالخارجي هو ان يصدق الموضوع والمحمول على شيء وجد
في الخارج كقولنا كل حيوان جسم اي كل ما صدق عليه الحيوان في الموجودات الخارجية صدق عليه الجسم والحقيقي هو انه اذا فرض صدق
الموضوع على شيء في الخارج صدق عليه المحمول سواء كان صادقا في الخارج او لا كقولنا كل عنقاء حيوان والذهني هو ان يصدق
الموضوع والمحمول على ما وجد في الذهن كقولنا اجتماع النقيضين محال وشرطوا في الحقيقي امكان صدق الطرفين في الخارج دون
الذهني ووجه الحصر انه ان شرط صدق الطرفين على الموجود الخارجي فهو الخارجي والا فان شرط امكان صدقهما عليه فهو
الحقيقي والا فالذهني واذا عرفت هذا فنقول قولهم السواد المعدوم سواد قضية فاما ان تعتبر خارجية او حقيقية او ذهنية
والاول ممنوع لكون الموضوع معدوما وان اعتبرت حقيقية يكون معناها ان السواد المعدوم اذا وجد في الخارج كان سوادا
ولا نزاع فيه وهذا بناء على ما سلم فان لا نم ان هذا الحصر لا يجوز ان يشترط الامكان ولا يعتبر التقدير فلا يكون حقيقيا بان
يصدق الحكم على المعدوم لكونه ثابتا فيصدق الحكم مع ان القضية ليست بخارجية لعدم الموضوع ولا حقيقية لعدم التقدير
ولا ذهنية لعدم اعتبار الذهن ولئن سلم لكن لم لا يجوز ذهنية على معنى ان ما هو سواد في الذهن صدق عليه في الذهن
انه سواد في الخارج لا على معنى انه سواد في الذهن وح لا يتم دليلكم والجواب عن الاول انه ح يتوقف صدق قولكم السواد
المعدوم سواد في الخارج على كون السواد المعدوم ثابتا في الخارج فيتوقف قولكم على صدق قولكم فاذن ليس صدق ابدا
وعن الثاني ان كون الشيء ان يكون العين للشيء فرع كونه في نفسه وهنا ليس كذلك ح انما يكون ذلك سوادا في
الخارج ان لو كان في الخارج فتراه لكنه في الخارج لم يكن سوادا في الخارج وهذا ايضا يطلع محرر اسرار نفسه قدس سره
رحمه الله تع برهان ضعيف لطيف سلوك المحقق عبد به وهو انه لو كان سوادا في الخارج لكان السواد في
الخارج فلا يصدق على المعدوم انه سواد في الخارج على السواد المعدوم انه سواد في الخارج وهذا ايضا يصلح جوابا عن
الشك الثاني الوجه الثاني وهو المسطور في كتب العلماء ان السواد لو كان حال العدم سوادا فلا بد ان
يكون اما واحدا او كثيرا واذا كان ذلك كان موجودا فيلزم ان يكون المعدوم موجودا اما الصغرى فظاهرة لان
ما هو سواد في الخارج لا بد وان يكون اما مفردا او متكثرا واما الكبرى فلان الوحدة والكثرة صفتان وجوديتان
وقيام الصفة الوجودية بالمعدوم محال وللخصم ان يقول لا نم انه لو كان معدوما لما كان متصفا وانما يكون كذلك ان
لو لم يكن ما اعاب ما ذكره الامام في المحصل وهو ان المعدوم اما ان يكون مساويا للمنفي او اخص منه او اعم اذ لا قائل
بتغايرهما قطعا والثالث باطل فتعين احد القسمين الاولين ويلزم ان يكون المعدوم غير ثابت اما ان
الثالث باطل فلان المعدوم اذا كان اعم من المنفي يلزم ان لا يكون نفيا محضا والا لما بقي الفرق بين الخاص والعام
فيصير العام عين الخاص واذا لم يكن المعدوم نفيا محضا يكون ثابتا لوجه وهو صادق على المنفي لكونه اعم منه

يلزم

يلزم ان لا يكون المنفي منفيا اذ يصدق ح المنفي معدوم والمعدوم ثابت فيلزم المنفي ثابت وهو مح وانما قلنا
انه متى لزم احد القسمين يلزم كون المعدوم غير ثابت لانه متى كان المعدوم مساويا للمنفي او اخص منه يصدق
المعدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فح المعدوم ليس بثابت وهو المط وفيه نظر لانه ان عني بالمعدوم المعدوم الممكن
فمنع الحصر لانه ح يكون مباينا للمنفي وان عني به المعدوم مطلقا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيكون اعم من المنفي قطعا وح
لا نم انه لو كان نفيا محضا لما بقي الفرق بين العام والخاص بل يكون الفرق بكون المعدوم صادقا على المنفي وعلى المعدوم
الممكن وان كان مشتركا في كونه نفيا اذ العام لا يجب ان يكون مخالفا للخاص من جميع الوجوه فان قلت لو كان المعدوم اعم لكان نفيا محضا
على تقدير كونه اعم يلزم كون المعدوم الممكن نفيا محضا لصدق المعدوم عليه قلت وصف العام لا يكون لازم التحقق للخاص من
قوله المنفي معدوم والمعدوم ثابت قلنا الصادق في الكبرى الجزئية اذ لا يلزم من كون المعدوم ثابتا للوجه ثبوته في جميع
الصور بل في البعض وح لا ينتج للشكل الاول وايضا ما ذكره الامام ايضا لو كانت المعدومات متقررة في الخارج لكانت
متشاركة في كونها متقررة ومتخالفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكان كونها متقررة امرا زائدا
على ماهيتها فيلزم كونها موجودة حال عدمها من الوجود اذ لا معنى للوجود الا ذلك وفيه نظر لان الثبوت عندهم
اعم من الوجود فلم لا يجوز ان يكون انها لو كانت متقررة فلا نعلم كونها موجودة ولانهم سموا معنى التقرر وهو الا
ماهية وذلك غير الوجود وكانت المعدومات ثابتة فاما ان يكون متناهية او غير متناهية ولا سبيل الى شيء منهما
اما انها متناهية فباطل بالضرورة لان المعدومات الممكنة لا نهاية لها فان افراد كل نوع لا نهاية لها ولا نهاية لها
فاذا اخرجها الله تع الى الوجود لزم ان لا يبقى منه شيء فيلزم تناهي قدرة الله تع واما انها غير متناهية فبا
ايضا لان الله تع اذا اخرج شيئا منها الى الوجود فاما ان تبقى كما كانت اولا او لا فان كان الاول يلزم ان يكون الشيء
غيره كهو لا مع غيره وهو مح وان نقصت تناهت وهو مبني على ان التناقص يوجب التناهي وفيه بحث
ومقدورات الله تع ومعلوماته فان الثاني اكثر لكونه علما بالممكنات والممتنعات والقدرة مختص بالممكنات
احتج المعتزلة على ان المعدوم المطلق الممكن ثابت في الخارج حالة ... الى آخر الفصل
العدم لوجوه الاول ان المعدوم متصور وكل متصور متميز عن غيره وكل متميز عن غيره فهو ثابت ينتج ان المعدوم ثابت فهنا
ثلث مقدمات الاولى ان المعدوم متصور وهي ظاهرة لانا نتصور طلوع الشمس غدا وهو معدوم الآن وكذا
غير ذلك من المعدومات الثانية ان كل متصور متميز وهو ايضا ظاهرة لان ما لم يتميز في نفسه عن غيره يستحيل تصوره
وتعلق العلم به لانه ح لا يكون اليه الاشارة العقلية الثالثة ان كل متميز ثابت لان كل متميز في نفسه عن غيره
في نفسه لا بد وان له امتيازا عن غيره وما يكون كذلك فلا يكون نفيا صرفا اذ النفي الصرف لا يوصف بشيء والجواب انه ان
اراد ان المعدوم متميز عن الغير في الخارج فلا نم انه كذلك وان اراد انه متميز في نفسه فلا يلزم تميزه في الخارج

لما علم من تعاير النفس والخارج فان اراد انه متميز في العقل سلمنا لكن لم يلزم منه ان يكون ثابتا في العقل لا في الخارج
ولا نزاع فيه وايضا هذا الدليلين منقوض بالممتنعات فانها ايضا متصورة ومتميزة ولا ثبوت لها اتفاقا وقد ذكر
لا بالتصور اجتماع النقيضين وغيرهما من غيره مع عدم الثبوت ثم المعدومات متميزة في انفسها اذ طلوع الشمس
غدا ممتاز عن غروبها غدا في نفس الامر سواء تصورها او لا وكل متميزات كام فيلزم ان المعدومات ثابتة والجواب
سلمنا انها في انفسها متمايزة لكن لا نسلم انها في الخارج وقد يعرف الفرق بين حكم الانفس والخارج فتمايز
انما يكون بالنظر الى انفسها او بحسب الظاهر وذلك لا يقتضي ثبوتها في الخارج وايضا اجتماع الضدين في نفسه ممتاز
من غيره مع عدم الثبوت ثم السواد سواد حالة العدم اذ لو لم يكن سوادا عند الوجود لكان كونه سوادا بالغير فلو فرضنا
ارتفاع ذلك الغير يلزم ان لا يبقى السواد الموجود سواد او انه محال وهذه الحجة احتج بها من الفلاسفة لانهم احتجوا بها على
الماهيات غير مجعولة والجواب لا نم ان السواد الموجود على تقدير ارتفاع فاعلية السواد يبقى موجودا حتى يلزم المح
لا يجوز كما يبقى السواد يبقى الوجود على انا نبين فيما بعد ان فاعل الوجود لا بد ان يكون فاعل الماهية والمعدوم موصوف
بالعدم فيكون متحققا والممتنع ايضا فيعم والجواب لا نم ان الوصف السلبي يقتضي التقرر بل هو مناف للتقرر وايضا
هذا منقوض بالممتنعات لان ما ذكرتم آت فيها بعينه والامكان ثبوتي لانه يقتضي لاستناع العدم فيكون
الموصوف به ثابتا والمعدوم الممكن موصوف به والجواب لا نم ان الامكان نقيض الامتناع لانه ايضا نقيض
الوجوب ولئن سلمنا لكن يبين عن قريب ان نقيض العدمي لا يجب ان يكون عدميا ثم ظاهر كلام المتاخرين اعلم ان
السلبية انما يعرض مع الوجود الخارجي فقط ولعلهم انما بنوا هذا على انكار الوجود العقلي وقد عرف فساد
هذا الذي وايضا يبطل مذهبهم ما ورد في الشرع مثل قوله تع انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
يسمى المعدوم شيئا فان قلتم لا يجوز ان يكون الاطلاق المبني عليه باعتبار زمان وجوده قلت
ان كان الاطلاق حال العدم باعتبار ما يؤول اليه كان مجازا والاصل عدمه وان كان بالنسبة الى زمان وجوده
فلا يصح عود الضمير في قوله تعالى ان نقول له كن فيكون اليه اذ لا يقال له زمان وجوده كن لامتناع حصول
الحاصل وانما يقال زمان عدمه ومثل ذلك قوله تع ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وكذا قوله تع يفعل
الله ما يشاء ويحكم ما يريد وما هنا يعني الشيء اتفاقا وقوله تع قال سمعه واما انفسكم او تخفوه يحاسبكم به
الله وجاء في الصحيح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم ان الله تع تجاوز عن امتي ما وسوست به صدورها ما لم
او يتكلم وايضا لو اختص اسم الشيء بالموجود الخارجي لكان قوله تع والله بكل شيء عليم مختصا بالموجودات
تعالى الله عنه وكذا قوله تع والله على كل شيء قدير على ان امثالها وردت في معرض المدح والتعظيم والاولى
في هذا المحل ذكر ما هو اعلى في الدلالة على الكلام واقضى الى معرفة الحلال ولا لكان لغوا او سعيها كقول القائل انى

قادر على وضع لعه ورفع الجبل وهو في بيان ذلك عظيم ونهاية مكرمة لا سيما من الحكيم العلام في الكلام الذي هو افصح
الكلام فان قلت ما ذكرتم معارض بقوله تع لزكريا وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا قلت ظاهر هذا الكلام انك لم تك
شيئا في الخارج ولانه يجب الحمل على هذا توفيقا بين الايات

الفصل الثالث الى آخر الفصل

اتفق اهل الحق على جواز اعادة المعدوم وذهبت الفلاسفة ومن المعتزلة ابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي
الى امتناعها اما انكار الفلاسفة فظاهر واما انكار ابي الحسين ومحمود فلانهما ذهبا الى انكار المعدوم
كما ذهبت اليه الفلاسفة لكنهما اقروا بالحشر على اعتقاد ان الموجود اذا عدم صار اجزاؤه متفرقة وكما هو مذهب
المعتزلة فعند الحشر يعطيها الله تع الوجود وههنا يجب تحرير المبحث وتعيين محل النزاع فنقول ان مرادهم بامتناع العود ان
كان الامتناع بالغير فلا يرتفع النزاع لان المدعى في هذا الموضع انه ممكن بحسب الذات فمن قال انه ممتنع بالغير
فقد سلم انه ممكن بالذات محضا وان كان مرادهم الامتناع لذات الممكن وهو الظاهر من كلامهم فالحق بطلانه وانما
قلنا انه الظاهر من كلامهم لان الخلاف في الامتناع والوجوب يشعر بالذاتي اذ المطلق ينصرف الى الكامل ولانهم
احتجوا الحكم من نفس العود والممكن لذاته لا يستلزم المح فان قلت كيف يبقى ان الامر الذي وجد في وقت ما انه ممتنع بالذات
قلت انهم يقولون ان وجوده الثاني ممتنع كما صرحوا في التشبيه بان التجويز الاول وما جاء به الثاني وانما قلنا ان
الحق بطلانه لان ما وجد ثم عدم يكون قابلا للوجود والا لما وجد لان ما لا يكون قابلا للوجود يكون ممتنعا والممتنع
لا يوجد والقابلية لا تنفك عن الماهية والا يلزم انقلاب الممكن ممتنعا والانقلاب محال فيلزم ان يكون قابلا للعود فان
قلت سلمنا انه قابل للوجود من حيث هو الوجود ولا نم انه قابل للوجود ثانيا فان الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود
وقابلية الاعم لا يوجب قابلية الاخص كان الانسان قابل للعلم وليس قابلا للفروسية بجواز ان يكون قابلا
لمطلق الوجود دون الوجود الثاني قلت انا نثبت هنا انه قابل الوجود من حيث هو يلزم ان يكون قابلا في جميع الاوقات
مع انا فرضنا انه لم يكن موجودا او لا لكانت هذه القابلية باقية دائما موجودة الاول اما ان افاده زيادة استعداد
لقبول الوجود الثاني او لم يفد فان افاده فقد صار العود اهون وان لم يفد فلا يعرض عما هو عليه في الذات من قابلية
الوجود في جميع الاوقات ويحقق ان الوجود الاول يحصل زيادة استعداد لانه اكتسب الوجود ثانيا وهو الانتقال — حصل له
به بالفعل لان الحصول اذا حصل القابل مرة يصير واتصافه به اسهل ولو حصل ثانيا يصير استعداد حصوله الى ان
يصير ملكة وهذا ضروري ولعل هذا هو المراد بقوله تع وهو اهون عليه وله المثل الاعلى اي مثل اعلى واقوى من جنس
وصف السموات والارض من ذهب لا امتناع العود بوجوه ما اذا عدم لم يبق هو بعينه وما كان كذلك امتنع
الحكم عليه بصحة العود اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلانه متى لم يبق هو بعينه يمتنع الحكم عليه لان الحكم انما يكون
على متميز وعارضه الامام في الملخص بانه اما ان يصح الحكم عليه او لا يصح والثاني باطل لان قولنا لا يصح الحكم عليه حكم عليه

فلزم التناقض واذا صح الحكم عليه فاما ان يكون عوده ممتنعا او واجبا او جايزا والاول باطل لان ذلك الامتناع
ان كان لما هو هو لزم ان يكون وجوده محالا مطلقا فامتنع دخوله في الوجود وقد دخل هذا خلف وان لم يكن لما هو
هو بل لغيره كان هو لما هو هو قابلا للعود وهو المطلوب والقسمان الباقيان فالمط منهما ظاهر وفيه نظر اذ للخصم
ان يقول نعني انه لا يحكم عليه بالوجودي فلو صح الحكم عليه بالعدمي لما لزم التناقض قوله لان ذلك الامتناع
ان كان لما هو هو لزم ان يكون وجوده محالا مطلقا قلنا ان يقولوا لا نم امتناعه مطلقا بل يمتنع الوجود الثاني
ولا يحتاج الى الجواب المذكور وما ذكر في الكتاب بالمخصوص ليس بجواب عليهم ان هذا الحكم على الموجود الذهني بان يصح ان
يعاد في الخارج لا على المعدوم المطلق كما كان قبل وجوده الاول فان كان صادقا عليه انه يصح ان يوجد فكذا
ههنا والعجب ان هذا المعنى مع هذا الظهور وهم غفلوا عنه والعلم [illegible] لو اعيد لوجب ان يعاد جميع الامور
التي كان هو معها هو الا لما كان المعاد هو بل غيره لان التشخص انما يكون هو هو بخواصه ومن خواصه وقته
الذي وجد فيه واذا اعيد مع وقته فقد اعيد وهو في وقته بعينه فيكون مبتدأ من حيث انه معاد
ح لا يكون معادا لان المعاد هو الذي وجد في وقت كان وههنا وجد في وقته الاول والجواب لا نم ان الوقت من خواص
التي لو يكون التشخص بها هو هو لان الشخص من اول عمره الى آخره يكون هو هو مع تبدل كل جزء من اجزائه [illegible]
ولو فرض انه من تعينه [illegible] لكان ايضا هو مع انه لا مدخل للزمان في هويته ولين سلمنا لكن لا نم انه مبتدأ
من حيث انه معاد وانما يكون مبتدأ ان لو كان ذلك الوجود هو وجوده الاول لم لا يجوز ان المعاد هو الذي وجد في
وقت ثان بل الذي وجد ثانيا سوا وجد في وقت آخر او في وقته الاول بان يكون هو وقته معادا [illegible] لو امكن عوده
لم لا يمكن عود مثله ابتداء لان حكم الامثال واحد [illegible] هذا محال لانه لو اعيد هو مع مثله [illegible]
في جميع الجهات ولا ما كان [illegible] فيلزم عدم الامتياز بين الاثنين وذلك محال والجواب ان المثل انما يقال لما يساوي [illegible]
لا في جميع الوجوه فان ارادوا بالمثل ذلك فلا نم انه لو اعيد مثل لما بقي الامتياز فان زيدا مثل عمرو [illegible] التشخص مع
الامتياز وان ارادوا ما يساوي في جميع الوجوه فلا نم انه ممكن في نفس الامر وبعضهم لما عجز عن اقامة البرهان
على امتناع العود ذهب الى دعوى الضرورة كما ادعى ابو سينا وغيره من المتاخرين والجواب منع كونه ضروريا
[illegible] جواز نقيضه والسيما مع جواز النقيض لا يكون ضروريا [illegible] من المتاخرين [illegible]
[illegible] التخصيص الدعوى [illegible] فاذا هو كاشف [illegible]
الدعوى ان المعدوم لا يعاد مع جميع عوارضه وهذا مما علم من مذهب [illegible] فان بعض العوارض لا مدخل له في
هو التشخص مثل الكم المعين والوقت المعين والوضع المعين وامثال هذه فاذا لم يكن [illegible] ولهذا صرحوا بان التشخص
بعد البحث يكون على وصف آخر لا يقع النزاع [illegible] تجويز العود مع بعض العوارض وهو المدعى

الفصل الرابع في الحال الى قوله ويصير البحث لفظيا   اتفق المحققون على انه لا واسطة بين الموجود
والمعدوم اي كل شيء فرض فهو اما موجود او معدوم وقالت المعتزلة انها متحققة ويسموه بالحال وقالوا ما هو ثابت اي
متقرر كما ذهبوا اليه اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما وعرفوها بانها صفة لموجود ليست
لموجودة ولا معدومة ووافقهم القاضي وامام الحرمين من اصحاب الشافعي [illegible] في [illegible]
ما هم موافقتها في التعريف واحتجوا على ثبوت الحال بوجهين فالوجه اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم
والاول والثاني باطل فتعين الثالث وهو المط اما الاول فلانه لو كان للوجود وجود يلزم ايضا ان يكون لذلك
الوجود وجود آخر ويتسلسل واما الثاني فيستحيل ان يكون الوجود موصوفا بنقيضه فلا يكون معدوما فان
قلت هذا منقوض بوجود المعدوم فانه معدوم مطلقا قلت [illegible] وجود الموجود والجواب لا يجوز ان يكون
وجود الوجود عينه لان ما هو عين المحقق لا يحتاج الى محقق الى يحقق آخر الثاني ان السواد والبياض يشتركان
في اللونية ويختلفان بالسوادية والبياضية فما به الاشتراك غير ما به الاختصاص فالمتميز بخلاف السوادية والبياضية
فيهما اما موجودان او معدومان او لا موجودان ولا معدومان والاول والثاني فيتعين الثالث وهو المط
اما الاول فلانهما لو كانا موجودين يلزم قيام العرض بالعرض لان اللونية عرض وهي قائمة بالسواد والبياض
السواد والبياض باللون وقيام العرض بالعرض محال واما الثاني فكذلك فلانا نعلم ضرورة انهما ليسا معدومين
وكذا عالمية الله مسامرك لعالمية زيد في مطلق العالمية ولا شك ان عالمية الله تع مخالفة لعالميتنا وما به الاشتراك
غير ما به الاختصاص فلا يكونان موجودين ولا معدومين كما مر فيكون عالمية الله تع لا موجودة ولا معدومة
كذلك سواء في القادرية والواجبية والحيية وغيرها والجواب لا نم امتناع قيام العرض بالعرض فان
السرعة والبطوء قائمان بالحركة اذ لا يتصف الجسم بهما بل الموصوف بهما انما هو الحركة مع انهما عرضان
اعراض وسيجي هذا البحث مفصلا والجواب الثاني لمذهبهم بالكلية بحيث لا يخفى على احد فلو قالوا انه لا يقل العدم
هو نفي [illegible] عقلا او عرفا [illegible] فهم ان ارادوا بالعدم هذا المعنى وكل ما لا يكون موجودا يكون معدوما بالقطع
وكل ما لا يكون معدوما يكون موجودا او هم سلموا ان الحال ليست بموجودة فقد سلموا انها معدومة وان ارادوا معنى
آخر فقد سلموا انه لا واسطة بين ما هو الموجود والعدم في معارضة من قال انه لا واسطة واحد العدم بالمعنى [illegible]
وصار النزاع لفظيا على ان معارضتهم ايام دائر على نم الوقوع في تفسير الوجود والعدم والا فلا وجه للمعارضة [illegible]
[illegible] بالكلية   خاتمة لا خر الفصل   معرفة الوجودي والعدمي من جملة ما يجب صرف العناية اليها
اذ كثير من المباحث العقلية مبنية عليها وليس في كتب اهل العلم تحقيق ذلك [illegible] عرفت مما سلف ان الوجود هو
الكون والعدم انتفاؤه فالموجود ما له الكون والمعدوم ما ليس له الكون اما الوجودي والعدمي فقد تحير فيه اكثر اهل العلم

وتارة ما فرقوا بين الموجود والوجودي والمعدوم والعدمي حتى ما فرقوا بين العدم والعدمي مع غاية ظهور الفرق
تارة ما فرقوا بين الوجودي الحقيقي والعدمي والاعتباري ومن يتتبع كتبهم يعرف هذا فاعلم ان الوجودي ما ليس في
نفس حقيقته ومفهومه نفي معنى كالبصر والضوء فانه ليس في مفهومهما بحسب العقل واللغة نفي اصلا فان البصر هو قوة ادراك
الاشياء المرئية والضوء كيفية محسوسة منبسطة على الاجسام يدرك بواسطتها الاجسام والعدمي ما يكون
في نفس مفهومه نفي شيء كالعمى والظلمة فان العمى عقلا وعرفا مفهومه عدم البصر عما من شانه البصر والظلمة عدم الضوء فان قلت
الضوء كما هو محسوس منبسط فكذا الظلمة ايضا محسوس منبسط على الاجسام فلم كان الضوء وجوديا والظلمة عدميا
قلت الفرق بين من ان يكون مفتوح العين في الظلمة الشديدة وبين من ان يغمض العين فيهما فانما يظن انه مدرك وفات
عند الاغماض عدمي صرف وكذا عند عدم الاغماض ولا عبرة باللفظ في الوجودي والعدمي فان اللفظ قد يكون مجردا
عن علامة النفي مثل لا وليس ويكون المعنى عدميا كالعدم والنفي وقد يكون اللفظ مشتملا على علامة النفي والمعنى وجودي
كاللاعدم فان معناه الوجود ثم العدمي قد يكون نفيا مجردا عن الوجودي اما واحدا كالعدم او اكثر كاللاممكن الخاص
ما نرى بمعنيين سلب الضرورة عن جانب الوجود وسلب الضرورة عن جانب العدم وقد يكون مركبا من وجودي
وعدمي كالعمى فانه ليس عدم البصر عما فقط والا لصح اطلاق العمى على الجمادات بل عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا
فعدم البصر عدمي وعما من شانه البصر وجودي فان قلت قد ذكرتم فيما مضى ان النفي معنى ذو اضافة فكيف يكون
مجردا قلت نعني نفيا مجردا عن وجودي زائد على معنى النفي كما في العمى لا مطلقا وكذا العجز عدم القدرة عما من شانه
القدرة والجهل عدم العلم عما من شانه العلم والسكوت عدم التكلم عما من شانه التكلم امثال هذه كثيرة واذا عرفت
ان العدمي قد يكون مركبا من عدمي ووجودي فيتفرع عليه بحثان فالاول من كون الشيء عدميا صدقه على المعدوم
لان قيد الوجودي يمنع صدقه عليه وقد اشتهر بين القوم اهل العلم ان كل وصف عدمي جاز ان يصدق على المعدوم
كما سيرد عليك ثم لا يلزم ان يكون نقيض العدمي وجوديا لجواز انتفاء العدمي بانتفاء الوجودي كالعمى فانه جاز
ان ينتفي بانتفاء ما من شانه البصر فيكون الانتفاء نفيا صرفا فيكون عدميا اذ ليس هناك غيرهما وكثير من [illegible]
ذهب الى ان نقيض العدمي وجودي كما سياتي فان قلت سلمنا ان الانتفاء يكون مع العدمين لكن كيف يلزم ان يكون
الانتفاء عدميا قلت المراد بالعدمي ان يكون حاصله عدميا وكذا بالوجودي كعدم العدم فانه عدمي حاصله هو
الوجود ثم الوجودي لانه وان يكون نقيضه عدميا لان نقيضه انتفاؤه وانتفاء الوجودي عدمي ثم ذلك العدمي
جاز ان يكون نفيا مجردا ابا التفسير الذي مر وجاز ان يكون مركبا كعدم اجتماع الشيئين في مكان او زمان واحد
فانه جاز ان يكون بعدم احدهما او بعدمهما المبحث الثالث في الماهية الى آخر الفصل
هذا الفصل مشتمل على تعريف الحقيقة والالفاظ المستعملة في الحقيقة بحسبها انها معقول كل شيء فرض كليا كان كالانسان

اوجزئيا

او جزئيا كزيد مثلا فلا حقيقة هي بها هو وهذا الانسان الى تعريف الحقيقة لان العقلاء اتفقوا على ان حقيقة الشيء
هي ما به الشيء هو هو كالانسان مثلا فان حقيقته الحيوان الناطق مثلا اذ الانسان بذلك الانسان حتى لو فرض انتفاء
الانسان ثم الشيء ان كان كليا يسمى حقيقة وماهية وان كان جزئيا يسمى هوية فيقال ماهية الانسان وهوية زيد ثم كل حقيقة
كلية كانت او جزئية فلا وصفا ان نفسها معنى خاص لها فيحملها او لما كان لها اوصاف غيرها وجوديا كان او عدميا
واذا اخذت نفسها مع شيء آخر كان معنى آخر فيقال الحقيقة مع قطع النظر عن كل ما يحملها سواء كان معها او لا فيقال لها الحقيقة
من حيث هي واذا اخذت مع شيء آخر فيقال لها الحقيقة من حيث كذا فالحقيقة من حيث هي ليست الا تلك الحقيقة فقط وان
كان معها اشياء كحقيقة الحيوان مثلا من حيث هي جسم نام حساس متحرك بالارادة فقط ليست بموجودة
ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية ولا خارجية ولا ذهنية لا على معنى انها اذا اخذت من تلك الحقيقة لا يكون معها شيء
من هذه المعاني فان ذلك محال بل على معنى ان شيئا منها لا يكون نفسها ولا داخلا فيها واذا اخذت حقيقة
الحيوان مع الوجود مثلا كانت حقيقة الحيوان من حيث انها موجودة لا من حيث هي الماهية لا بشرط شيء
شرط حصر معها سواء بالنفي او بالاثبات ولو شرط ان لا يكون معها شيء يقال لها الماهية بشرط لا شيء وهي الماهية
المجردة فان قلت اذا شرط ان لا يكون معها شيء فقد جعل معها شيء وهو ان لا يكون معها شيء قلت لا
انما يتحقق ان لو كان كذا ثم الماهية من حيث هي وهي الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج وان كان نفسها
شيء لانها من حيث هي المعنى المذكور اي نفس الماهية مع قطع النظر عن كل ما يلحقها وجوديا كان او عدميا
جزء للماهية الموجودة اذ نفس الحيوان مثلا جزء الحيوانات قطعا وجزء الموجود موجود واما الماهية بشرط لا شيء
فليست موجودة في الخارج ولا في الذهن لان الوجود شرط زائد على الماهية ونقل عن افلاطون انه لا بد في كل
طبيعة نوعية من وجود شخص مجرد من كل العوارض وفيه تناقض لانه متى كان موجودا يكون مع الوجود فلا
يكون مجردا عن جميع العوارض الا ان يريد انه مجرد عما سوى الوجود وحكوا عنه انه احتج على ذلك
بانه لا شك في وجود انسان معين كهذا الانسان وهو انسان مقيد بالانسان الذي هو جزء موجود
ضرورة والانسان مشترك بين الاشخاص المحسوسة فهو مجرد عن كلها اي عن كل واحد من المواد
والاعراض المشخصة والاعراض المشتركة والا لم يكن مشتركا فيما بين اشخاص دون اشخاص ولا شك
ان الانسان المجرد لا يفسد بفساد هذه الاشخاص المحسوسة فلا بد من وجود انسان مجرد عن كل العوارض
الجواب انه ان اراد بالمجرد ما هو الانسان بشرط لا شيء او لا بشرط شيء الذي هو الانسان من حيث هو فان اراد
الاول فلا نسلم ان المشترك بين الاشخاص كذلك لان المشترك يكتنف بالاعراض ضرورة وان اراد الثاني فهو مسلم
لكن لا نسلم انه لا يفسد بفساد الاشخاص وانه مجرد عن كل العوارض وعلى هذا بسطوا ابان ذلك المجرد المشترك فيه

بين الاشخاص مما ان يكون واحدا بعينه او واحدا بالحقيقة فان كان الاول لزم ان يشترك الاشخاص في صفات ذلك المعين
فاعلم انه [illegible] وان كان الثاني يلزم ان يكون كل انسان مجردا لان لوازم الطبيعة الواحدة من الاستغنا
عن المادة والحاجة اليها يجب ان يكون مطردا في جميع الاشخاص ولو افتقر دللنا على ان ما لا يكون نوعه في تشخصه
لابد وان يكون تشخصه بالمادة واعترض الامام على قولنا ان الطبيعة الواحدة مشتركة في الاستغنا عن القابل والحاجة
اليه بانه منقوض بالوجود فانه في الواجب مستغن عن القابل وفي الممكن محتاج على قولهم بل الاجناس مع
الفصول فان الحيوان من الانسان محتاج الى الناطق وفي غير الانسان يستغني عنه ويحتاج الى فصول اخرى مع ان
طبيعة الحيوان واحدة وما قال ثانيا ان ما لا يكون نوعه في تشخصه لابد وان يكون تشخصه بالمادة مبني على الاول فهو
ايضا فاسد ولهم ان يقولوا ان الوجود ليس طبيعة واحدة في الجميع فانه متقول على التشكيك ولا نم ان طبيعة الحيوان
تحتاج الى شيء من الفصول المعينة بل تحتاج الى الفصل ما وان وجد بفصل معين وجد الجنس لا على انه يحتاج الى ذلك
الفصل من حيث انه معين بل من حيث انه فصل ما ولا نم ان الثاني مبني على الاول وسيجيء هنا هي في قواعدهم
واصولهم فلهم ان يمنعوا بنا عليها .. الفصل الثاني في اقسام الماهية الى آخر الفصل الماهية اما
بسيطة وهي التي لا يلتئم حصولها من معان مختلفة كالواجب الوجود او مركبة وهي التي تكون كذلك وكل من البسيطة والمركبة
اما حقيقية واعتبارية والاعتبارية اما وجودية او عدمية فهذه ستة اقسام البسيط الحقيقي والمركب الحقيقي والبسيط
الاعتباري الوجودي والاعتباري العدمي والمركب الاعتباري الوجودي والاعتباري العدمي ويمكن ان يفصل
تمييز الوجودي من العدمي كيفية بسائط العدمي وانما قسم الاعتباري الى الوجودي والعدمي دون الحقيقي لان الحقيقي
لا يكون الا وجوديا لان الوجوديات امور تحصل في انفسها بحال ان يكون بينها التيام حقيقي بخلاف العدميات فانها
غير محصلة في انفسها ولا التيام لها مع الغير الا بالفرض والتعبير لان التي لا تنضم مع الغير انضماما تحصل الا لصار حقيقي
ما يكون بحسب نفس الامر اي لا يكون فيه شايبة الفرض والتقدير والاعتباري ما يكون بفرض العقل وتعرف الوجودي
والعدمي قد مر ان البسيط الحقيقي كالواجب وكالوجود اذا لم يجعل الكيف او جعل ولم يجعل الكيف نفسها و
كذا النقطة والبسيط الاعتباري فكوجود [illegible] ان العقل [illegible] الى ساير الاشيا في زيادة الوجود لكن بعد
النظر يعرف ان وجوده عينه [illegible] عن التحقق والثبوت لا يحتاج الى تحقق زائد بعد الحصول [illegible]
وذلك لان العرض انما يحتاج الوجود من وجوده في نفسه ووجوده لغيره والوجود لا يحتاج في الاول الى زائد
لاستغنائه عنه بذاته ويحتاج في الثاني ولانه لو كان للوجود وجود يلزم التسلسل وكذا كل مفهوم [illegible]
مفهوم الموصوف كالحصول للحصول واللزوم للزوم والوحدة للوحدة والقدم للقدم والحدوث للحدوث والحلول للحلول وما
جرى هذا المجرى وهذا اصل يستحق تحقيقه وكثير من المواضع الصعبة واما المركب الحقيقي فكالبدن المركب من العناصر

والبس

والبسائط كالعناصر والاعتباري فكالمركب من الجنس والفصل مثل الحيوان الناطق فان العقل يحلل الى الجنس
والفصل موجودين متمايزين الذات كالسقف والجدار في البيت التام منهما النوع وليس في الخارج كذلك لانه لو كان
صدق شيء منهما على النوع كما لا يصدق شيء من السقف والجدار على البيت فانهما وذات النوع واحدة فان الشيء الذي
هو الحيوان هو بعينه الناطق والانسان وانما يختلف جنسا وفصلا ونوعا بجهات فان تلك الذات من حيث انها جسم
نام حساس متحرك بالارادة حيوان ومن حيث انها مدركة للمعاني الكلية موصوفة بالعلوم النفسية ناطق وباعتبارهما
جميعا انسان وتحقيق هذا الموضع سيتلى عليك في الفصل الثاني من المقصد الثاني واعلم ان التركيب الذي من الجنس
والفصل حقيقي من وجه وهو ان [illegible] من حيث هو [illegible] حقيقته في نفسه [illegible] مميزة عن غيرها
مخصوصة بخواص ولوازم وليس المراد بالتركيب الحقيقي سوى هذا لكنه ليس تركيب



۱۴۵

